وسطيّة الإسلام سرّ نفوذه في النّاس

إنّ الشريعة جاءت لإقامة مصالح الناس، وتحقيق سعادتهم الدنيوية والأخروية، وبناء عليه فإن كل أمر يفضي إلى إبطال هذه الغاية، أو الإخلال بها مدفوع عن الشريعة، ولمّا كان التشدد والتطرف في الفهم إلى إحدى الجهتين والتعمق فيهما ذلك شأنه، فإن الشريعة دلّت على رفعهما عن أحكامها وتصرّفاتها.

وبناءً عليه، كان من بين أعظم المصالح التي أمرت الشريعة المكلف بتحقيقها هي: التزامه في جميع تصرفاته بالتوسط والإنصاف سواء أكان جالباً لمصلحة أم دافعاً لمفسدة، وهو ما ذهب إليه جمهور المفسرين، في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٩٠)؛ لأن الإفراط في أحدهما هو التفريط في الآخر، طرفان ينتهي كل واحد منهما إلى ما هو فساد من جهة الخصوص والعموم، ولذا بدأت الآية بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ ﴾ الذي حقيقته المعادلة والموازنة بين شيئين؛ أي التزام التوسط بينهما، إلا أن ابن العربي يعطي لكلمة العدل الواردة في هذه الآية معنى أبعد مما سبق ذكره فيقول: «العدل بين العبد وبين ربه إيثار حقه تعالى على حظ نفسه وتقديم رضاه على هواه، والاجتناب للزواجر والامتثال للأوامر، وما هو في النهاية إلا إقبال على المصالح المطلوبة شرعاً، واجتناب المفاسد المدفوعة شرعاً».

إن الشارع الحكيم قد بنى وصف الوسط الذي نَعَتَ به هذه الأمة، وجعله مناط أهليتها للشهادة على الخلق، على معاني متعددة، منها السماحة، والتيسير، والتخفيف، ورفع الحرج، وقد تضافرت نصوص الكتاب والسنة في الدلالة على عناية الشارع الحكيم بهذه المعاني، عناية بلغت بها حد القطع في الاعتبار، ومن ثم فإنك لا تجد حكماً من أحكام الشريعة إلا وهو محاط بأحد المعاني السابقة.

لأن الشريعة التي أرادها الله سبحانه وتعالى أن تكون عامة للخلق شاملة لجميع جوانب الحياة وتفاصيلها دائمة في الزمن إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؛ اقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين المؤمنين بها والمعتنقين لها، سهلاً وميسوراً، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات، فكانت سماحتها أشدّ ملاءمةً للنفوس؛ لأن فيها إراحة في حال خويصتها ومجتمعها.

وبناءً عليه، فإن استخدام معاني السماحة والتيسير والتخفيف ورفع الحرج في عملية الاجتهاد ليس أمراً جديداً، ولا وصفاً مبتكراً وإنما هو قديم قِدَمَ الاجتهاد نفسه؛ بل هي ملازمة له منذ بزوغ فجره في العهد النبوي، فلم يتخلف الصحابة ولا التابعون من بعدهم ولا كبار الفقهاء ولا المجتهدون في جميع عصور التشريع عن استخدام تلك المعاني بجميع أنواعها في اجتهاداتهم؛ بل كانت المعول عليها غالبا؛ لأن نصوص القرآن والسنة النبوية طافحة بالدعوة إلى اعتبارها والنظر إليها.

إنَّ الشريعةَ التي أساسُها ومبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، لا يمكن أن يقوم فيها اجتهاد على غير اعتبار تلك المعاني ورعايتها في استنباط الأحكام.

إلا أن هناك تخوف حقيقي لدى العديد من مفكري الإسلام وعلمائه، من مسألة الوسطية المتدفقة بغزارة على الساحة الإسلامية هذه الأيام، والهالة الإعلامية المحاطة بها، ومما يعزز هذا التخوف هو الانسحاب النسبي والهادئ للحداثيين من مساحات متعددة لصالح الوسطيين، بل نجد بينهما تناغم في بعض المسائل مما ولد شعوراً قويا بأن هناك شيء ما يطبخ في الكواليس تحت هذا المسمى المنظور إليه بعين الرعاية والاعتبار في الشرع الكريم.

الدكتور عزُّ الدِّين بن زغيبة
مدير التحرير

وسطيّة الإسـلام سـرُّ نفوذه في الناس

تَعَانُقُ الوَقْفِ فِي القُرآنِ الكَريم
دِراسَةٌ مَوْضُوعِيَّةٌ دلاليَّةٌ

د. محمد عادل شوك
أستاذ النحو، والصرف المشارك
جامعة الملك خالد - كلية التربية للبنات - أبها
المملكة العربية السعودية

المقدمة:

الحمد لله ربِّ العالمين، و الصلاة و السلام على سيدنا محمد، و آله، و صحبه أجمعين،

و بعد:

فإنَّ العرب وهم في طور المشافهة - التي تسعف المتكلم في كثير منها إشارات اليد لديه - كانوا يشعرون بأهمية إدراك المتكلم للمواضيع التي يريد التعبير عنه؛ لما تتضمنه من أمارات تظهر على الوجه، فضلاً على أنه يمكن أن يقف عليها في أثناء حديثه، بحيث يبتدئ بكلام مُستأنف ذي معنى مستقل يفي بالمقصود فلا يَحْسُنُ له أن يبدأ بالفاعل من دون الفعل - مثلاً - ، ولا بالوصف من دون موصوفه، ولا بالإشارة من دون المشار إليه، ولا يبدأ بالمعمول من دون عامله، ولا بجملة الشرط من دون جوابها، ولا يداخل بين جملتين إذا اختلفتا خبرًا وإنشاءً، بل عليه أن يترك بين الجملتين فاصلاً ليتضح معنى كلٍّ منهما على حدة.

روى عَدِيُّ بن حاتم الطائي أنَّ رَجُلَين أَسْلَما على عهد رسول الله ﷺ، فتشهَّدَ أحدُهما قائلاً: (**أشهدُ أنَّه مَنْ يُطِعْ اللهَ ورسولَهُ فقد رَشَدَ، ومَنْ يعصِهما**)، ثم توقف عن الكلام، فقال له رسول الله ﷺ: (**قُمْ، واذهبْ، بِئسَ الخطيبُ أنت**)[1].

فالنبيُّ ﷺ- إذا أخذنا بالرواية التي تحمل الأمر على الوقف، وما يَحْسُنُ، وما يَقْبُحُ فيه[2]. أقامَ الخطيبَ، وذمَّهُ لمّا قطع على ما يقبح؛ فساوى في ذلك بين مَنْ أطاع، ومَنْ عصى، فلم يفصل في قوله هذا . وإنما كان ينبغي عليه أن يقطع على قوله (فقدْ رَشَدَ)، ثم يستأنف، فيقول: ومَنْ يعصِهما فقد غَوَى، أو يقوله جملة واحدة[3].

ومرَّ رجلٌ بأبي بكرٍ ﷺ و معه ثوبٌ، فقال له: (**أتبيعُ الثوبَ؟ فقال: لا عافاك اللهُ. فقال له أبو بكرٍ: لقد علمْتُمْ لو كنتُمْ تعلمون، قل: لا، وعافاكَ اللهُ**)[4].

فكان ذلك من الخليفة أبي بكرٍ الصديق؛ لأنَّ المتكلم داخلَ بين نَوْعَي كلامه؛ فجاء ظاهر كلامه

على نمطٍ واحدٍ، يراد به الدعاء عليه، في حين أن نيته وقصده خلاف ذلك. فهو دعاء له؛ بشرط أن يفصل بين جُزأي كلامه بوقف، أو حرف عطف.

ويُدرج علماءُ البلاغة هذا النمط من الكلام في مبحث (**الفصل والوصل**)، أحد مباحث علم المعاني[٥].

وهكذا نجد أن العربي كان حريصًا غاية الحرص على أن يسلك الطرق المؤدية إلى الإفهام، وإيصال المعنى إلى المتلقي والسامع على أتمّ وجه؛ إيمانًا منه بأن المعنى مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمباني والصيغ اللفظية،وأن هذا المعنى تتغير دلالاته، وتختلف تبعًا لمواضع الوقف في الكلام، ووفقًا للطريقة التي ينهجها المتحدث في كلامه[٦].

هذا وإنَّ المتكلم - الذي تُعِينُهُ قسماتُ وجهه، وحركات يده - على إيصال ما يريد من المعاني والأغراض، في غنىً عن سعيٍ من يتخذُ الكتابة أداة تعبير لما يجول في نفسه بعيدًا عن الصوت المسموع؛ الذي فكّر في إيجاد رموزٍ، وعلاماتٍ، تكون مصاحبةً للكتابة تعينه في الإفصاح عن انفعالاته النَّفسية.

فكان من هذه الرموز، والعلامات ما هو مخصوص في القرآن الكريم، وهو ما اُصطلح على تسميته (**علامات الوَقف**)، ويُرمَز لها بأحرف وأجزاء من كلمات تبيِّنُ هذه الوقوف، وتميز بين أنواعها، ومنها ما يضعه الناس في كتاباتهم مستعينين بها للوصول إلى أغراضهم، وقد اُصطلح على تسميتها (**العلامات الإملائية، أو علامات الترقيم الدَّوْليَّة**) وأفردوا لها رموزًا معيّنةً تواضعوا على دلالاتها، ومواضع استخدامها. وهي علامات دولية شاعت في اللغات الحية الآن، وتعود هذه العلامات في نشأتها إلى بدايات القرن العشرين، وقد اُختُلِفَ فيمن نقلها إلى العربية[٧]. وبين هذين النوعين صلات، وشائج لا تخفى، سنبيِّنها في ثنايا هذا البحث إن شاء الله.

هذا وإن من علامات الوقف في القرآن الكريم علامةً تختلف عن أخواتها، رمز لها العلماء بنقاط مثلثة هكذا (∴)، في حين أنهم رمزوا للعلامات الأخرى بأحرف، أو بأجزاء من كلمات كما سنوضح ذلك، وجعلوا هذه العلامة متكررة في المواضع التي عرّفوها وأشاروا إلى سمة تميزها عن أخواتها من حيث الدلالة والمعنى، وفقًا لضوابط القراءة التي يقرأ بها القارئ؛ فاسترعى ذلك انتباهنا، فعقدت العزم على دراستها دراسةً: مَوْضُوعِيَّةً (عِلْمِيَّةً)، ودَلالِيَّةً: (مَعْنَوِيَّةً) [٨]، وذلك بتتبع مواضعها في القرآن الكريم، وفق رواية حفص عن عاصم؛ كونها الرواية المشهورة المقروء بها الآن، وكذلك كانت قبل قرون مضت بحسب ما ذكر علماء القراءات[٩]. ثمّ لما امتدَّ حكم الدولة العثمانية إلى البلاد العربية، ومناطق أخرى من العالم الإسلامي، قامت باعتمادها في قراءة وتعليم القرآن الكريم؛ فمنذ ذلك الحين انتشرت هذه الرواية في عموم العالم الإسلامي، وأصبحت الرواية السائدة والذائعة، ولهذا الأمر أسبابه - قديمًا وحديثًا - التي ذكرها علماء القراءات في مظانّه من كتب القراءات، وعلوم القرآن؛ مما يغني عن إعادتها ههنا، هذا فضلاً على طباعة المصحف بها أيضًا عندما اُكتُشفت الطباعة الحجرية في أول أمر المطابع. وهاهي تزداد انتشارًا في زماننا هذا بسبب كثرة المصاحف المطبوعة بها في جلّ البلاد الإسلامية، ولاسيّما بعد إنشاء مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المدينة

المنورة، وتشغيله في السادس من شهر صفر عام: ١٤٠٥هـ، الموافق ٣٠ أكتوبر: ١٩٨٤م، فكانت أكثر طباعته، و نشره، وتوزيعه للمصحف برواية حفص عن عاصم، هذا فضلاً على انتشار التسجيلات الصوتية المسجلة بها، وبثّها عبر وسائل الإعلام المسموعة منها، والمرئية، وساعد على ذلك أيضًا إقبال الناس على تعلُّم القرآن، وحفظه كأنشطة شخصية، أو من خلال المسابقات التي تقيمها الدول و المؤسسات المعنية بتعليم القرآن، وحفظه في عموم الدول الإسلامية، هذا فضلاً على افتتاح كليات، و أقسام للقرآن الكريم في الجامعات؛ ممَّا كان له أثر واضح في إقبال الطلاب على تلقي القراءات السبع، أو العشر، وتعلُّم أصولها وفَرْشِها، وأول ما يكون الأمر في ذلك بالوقوف على رواية حفص عن عاصم.

أما القراءات والروايات الأخرى فلا يُقرأ بها اليوم إلاَّ في أماكن معينة، مثلما هي الحال ورواية قالون عن نافع، التي يقرأ بها المسلمون في ليبيا، وأجزاء من تونس، والجزائر، ورواية ورش عن نافع في مناطق غرب مصر، وما يجاورها من ليبيا، والمناطق الأخرى من تونس، والجزائر، والمغرب، وموريتانيا، وتشاد، ونيجيريا، وأغلب البلاد الإفريقية، وفي شمال وغرب السودان، ورواية الدوري عن أبي عمرو بن العلاء في السودان، والصومال، و حضرموت في اليمن.

هذا وقد جاءت مادةُ البحث موزعةً بعد هذه المُقدِّمَة على النحو الآتي:

- **المَبْحث الأوَّل: الوَقْفُ: تعريفُه، وأسباب نشأتِه، وآراء العلماءِ في علاماتِه، و مُصطلحاتِه.**
- **لمَبْحث الثاني: تَعانُق الوَقْفِ: تعريفُه، وعلامتُه، ونشأةُ مصطلحه، واختلاف العلماءِ في تَسميتِهِ، والالتزامِ به، وعددِ مَواضِعِه.**
- **المَبْحثُ الثالث - دراسةُ مَواضِعِ تَعانُقِ الوَقْفِ: إعرابًا، ودِلالةً.**
- **الخاتِمَة.**
- **ثَبْتُ المَصادِرِ، والمَراجِع.**
- **خلاصَةُ البحثِ باللُّغةِ الإنكليزية.**

عسانا في ذلك أن نكون قد أسدينا خدمةً لكتاب ربِّنا ﷻ وأنرْنا السبيل للباحثين والقُرَّاء؛ ليقفوا على أهمية علم الوقف والابتداء، سواءٌ في القرآن، أو في العربية، ولاسيَّما ونحن في زمنٍ مال فيه الناسُ للأشكال المكتوبة من التعبير في مرافق الحياة جميعها، على اختلاف أنواع هذه الأشكال الكتابية ورقيةً كانت، أو حاسوبيةً.

- **المَبْحَثُ الأوَّل - الوَقْفُ:تعريفُهُ، وأسبابُ نشأتِه، وآراءُ العلماءِ في علاماتِهِ، ومُصطلحاتِه.**

فصَّلَتْ كُتُبُ الوقف والابتداء، وكذا التجويد القولَ في كثير مما يقال في (**الوقف والابتداء**)، وهي بذلك قد كفتنا مؤونة الخوض فيما أصبح من ذلك معروفًا لدى القراء، وطلاب العلم؛ إلا أنها مع ذلك تركت للباحثين مجالاً للنقاش في عدد من المسائل المتعلقة بهذا العلم.

أ. تعريفُه:

«هو قطع الصوت على اللفظة القرآنية زمنًا يتنفس فيه عادة، مع قصد الرجوع إلى القراءة،

إما بما يلي الحرفَ الموقوفَ عليه - إن صلح الابتداء به -، أو بالحرف الموقوف عليه، أو بما قبله مما يصلح الابتداء به، ولا بد في الوقف من التنفس معه، ويكون الوقف في رؤوس الآي، وفي أوساطها، ولا يكون في وسط الكلمة، ولا في ما اتصل رسمًا[١٠].

وهنالك ألفاظ أخرى مرادفة لهذا المصطلح عند علماء الوقف والابتداء هي (**القطع، والسكت**)، ويشيرون بها إلى المعنى نفسه، ومنهم من يرى أنّ ثمة فرقًا بينها، ولا سيما عند المتأخرين.

فالقطع عندهم: هو قطع القراءة رأسًا، فهو كالانتهاء، فالقارئ به كالمُعرِض عن القراءة، والمنتقل منها إلى حالة أخرى سوى القراءة. كالذي يقطع على حِزْبٍ، أو وِرد، أو عُشْرٍ، أو في ركعة ثم يركع، أو نحو ذلك مما يؤذِنُ بانقضاء القراءة، والانتقال منها إلى حالةٍ أخرى. وهو الوقف الذي يُستعاذ بعده للقراءة المستأنفة بعده، ولا يكون إلا على رأس آية؛ لأنّ رؤوس الآي في نفسها مقاطع يوقف عليها[١١].

والسكت: هو قطع الصوت زمنًا هو دون زمن الوقف - عادة - من غير تنفس.

هذا عند المتأخرين بحسب ما ذكر ابن الجزري، أما عند كثير من المتقدمين الذين سبقوه فإنّ هذه الألفاظ الثلاثة يراد بها معنى واحد، وهو عين المقصود بالوقف، وإذا ما أرادوا أن يصرفوها إلى غير الوقف، قيدوها بما يدل على المعنى الجديد الذي يقصدونها[١٢].

ومثلما هي الحال مع هذه المصطلحات التي تكون عند الانتهاء من القراءة، كذلك هي مع المصطلحات التي تدل على العودة إلى القراءة والمتابعة، فقد وضعوا لذلك مصطلحات أخرى، فقالوا: (**الابتداء، والاستئناف، والائتناف**)، من غير أن يفصّلوا القول فيها، أو يشيروا إلى أوجه الخلاف فيما بينها[١٣].

وأرى أن ثمّة فرقًا بينها؛ فالابتداء يكون للشروع في القراءة أول ما يكون الأمر، أما المصطلحان الآخران فيدلان على متابعة القارئ قراءته، والعودة مرة ثانية، بعد أن يكون قد وقف، أو سكت، أو قطع؛ فيقالُ له: استأنِفْ قراءتَكَ، وهكذا.

ب - أسباب نشأته:

جاء في السنن الكبرى للبيهقي رواية عن عبد الله بن عمر ﷺ، قال: (**لقد عشنا بُرهةً من دهرنا وأحدُنا يُؤتى الإيمانَ قبل القرآن، وتنزِلُ السورةُ على محمد ﷺ، فنتعلمُ حلالَها وحرامَها، وآمِرَها وزاجِرَها، وما ينبغي أن يَقِفَ عنده منها كما تَعلَمون أنتم اليوم القرآنَ، ثم لقد رأيتُ اليوم رجالًا يُؤتى أحدُهم القرآنَ قبل الإيمان فيقرأُ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدري ما آمِرُهُ ولا زاجِرُهُ، ولا ما ينبغي أن يَقِفَ عنده منه؛ فَيَنثُرُهُ نَثْرَ الدَّقَل**)[١٤].

وعن علي بن أبي طالب ﷺ لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ﴾ [المزمل: ٤]؟ قال: (**الترتيل تجويد الحروف، ومعرفة الوقوف**)[١٥].

فباب الوقف بابٌ عظيم القدر جليل الخطر لأنه لا يتأتى لأحد معرفة معاني القرآن، ولا استنباط الأدلة الشرعية منه إلا بمعرفة الفواصل[١٦].

إنّ هذه النقول، وغيرها لتوجب على أهل العلم والدراية أن يتعلموا الوقف والابتداء، مثل ما فعل الصحابة ﷺ من قبل؛ ولذلك اشترط كثير من

أئمة الخلف على المجيز ألا يجيز أحدًا إلا بعد معرفة الوقف والابتداء، ورأوا أنه إذا كان مكروهًا في كلام المخلوقين ألا يُراعى هذا الأمر، الذي يؤدي إلى وضوح العبارة، وإيصال المعنى المقصود إلى المتلقي؛ فإنّ ذلك في كلام الله ﷻ أشدُّ كراهةً واستبشاعًا، وتجنبه أولى وأحق[17].

وبهذا فإنّه إذا كان فهم النص القرآني، وحفظه، وصيانته من اللحن والخطأ، باعثًا أساسيًا لوضع علم النحو عند العرب والمسلمين[18]؛ فإنه «من تمام معرفة فهم النص معرفة مواطن الوقف والابتداء في القرآن الكريم؛ لأن مواطن الوقف تغيّر معنى النص ومفهومه، وبهذا تكون علاقةُ الوقف والابتداء بالنحو جدُّ وثيقة»[19].

ولذلك ذهب عدد من العلماء و الباحثين إلى أنّ ثمة فرقًا بين علم الوقف والابتداء، وعلم القراءات؛ لما عليه واقع الحال في كلٍّ من هذين العلمين من التوصيف العلمي الدقيق.

فعلم القراءات له أركان ثلاث اشترطها العلماء لصحة وقبول القراءة، وليس للقارئ عذر في التخلي عن إحداها، وهي:

١- صِحّةُ سَنَدِها عن رسول الله ﷺ.

٢- موافقتُها رَسْمَ أحد المصاحف العثمانية، و لو تقديرًا.

٣- موافقتُها العربيةَ، ولو بِوَجه.

وبذلك يكون علم القراءات علمًا نقليًا، ليس للقارئ فيه اجتهاد أو إبداء رأي، وعليه أن يقرئ بحسب ما تلقى عن شيوخه بسند متصل إلى رسول الله ﷺ.

أما علم الوقف والابتداء فأمره مختلف تمامًا، فهو علم خاضع لفهم العلماء، واجتهادهم، ومصطلحاته تابعة للمعاني، والأذهان متفاوتة في فهمها، والاجتهادات متباينة في إدراكها، فهاهم المؤلفون فيه لم يتفقوا على أنواعها، ومواضعه. ناهيك عن أن عالمًا له فضله وعلمه، هو أبو يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة النعمان، يرى أنّ رموزه و مصطلحاته بدعة ، **فقد ذهبَ إلى أنَّ تقدير الموقوف عليه في القرآن بالتامِّ، والكافي، والحَسَن، والقبيح، وتسميته بذلك بدعة، ومسمِّيه ومعتمد الوقف على نحوه مبتدع، قال: لأنَّ القرآن معجز، وهو كلّه كالقطعة الواحدة، و بعضه قرآن معجز تامٌّ حَسَن، كما أنَّ كلَّه تامٌّ حَسَن،**[20].

وكذلك رأى الشيخ عبد الفتاح القاضي - رحمه الله - رئيس لجنة تصحيح المصاحف بمصر؛ قد اتّفق هو، أعضاء اللجنة المذكورة على اختصار اصطلاحات الوقف، فحذفوا (**صلى**)، و(**قلى**)، واكتفوا عوضًا عنهما برمز الوقف الجائز (ج).

فلمّا سُئِل رَحِمَهُ اللهُ: كيف يمكن التسوية بين الوقف التام، والكافي، أو بين ما كان وصله أولى -وهو الحسن والكافي -، وبين ما كان الوقف عليه أولى- وهو التام -؟ أجاب: إن هذه الوقوف أمور خاضعة للاجتهاد، لأنها تابعة للمعاني. والأذهان تتفاوت في فهمها، والاجتهادات تختلف في إدراكها؛ لذا رأينا ألاّ نثبت في المصحف رموزًا مردُّها للاجتهاد[21].

وإلى هذا ذهبت أيضًا كلية القرآن الكريم في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، في المصحف التي كانت تعتزم نشره، ونشرت منه نماذج في (**مجلة القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالمدينة المنورة**)، في العدد الأول،

في العام: ١٤٠٢/ ١٤٠٣ هـ؛ إذ حرصت اللجنة على تجريد المصحف قدر الإمكان من غير القرآن، إلاّ ما اقتضت الحاجة إليه، كالضبط والشّكل، ورموز الفواصل، وترقيم الآيات وأسماء السور، فكان مما حذفته رموز الوقف على الرغم من دراية اللجنة أنها تعين القارئ على التدبر، وعلى معرفة مواضع الوقف، إلاّ أنها غير متفق عليها، كذا تقول اللجنة؛ لذلك تختلف فيها المصاحف الآن اختلافًا كبيرًا. فضلاً على أن علماء الوقف أنفسهم اختلفوا في هذه الرموز؛ نظرًا لاختلافهم في هذه الأقسام، من حيث الدلالة، والمواضع.

وتذكر اللجنة أمرًا ثانيًا دعاهم إلى تجريد المصحف من هذه الرموز، هو أنها محل اجتهاد، وتابعة لفهم واضعها للمعاني. و الأفهام تتفاوت، وقد يكون للآية أكثر من وجه في المعاني، فترجيح وجه على آخر أمر لا يستند إلى دليل في كثير من الأحيان؛ لذلك ترى اللجنة أنه لا داعي لأن تثبت بين دفتي المصحف هذه الرموز الاجتهادية المحتملة للخطأ والصواب، التي تكون محل منازعة واختلاف.

وفضلاً على هذين السببين تذكر اللجنة مسوغًا آخرًا لعملها هذا، هو أنّ تجريد المصحف من هذه الرموز يعيد القارئ إلى السنة الصحيحة لتلقي القرآن، وهو المشافهة، فيدفعه ذلك إلى تدبر المعاني من غير الاتكال على تلك الرموز[٢٢].

وبهذا يتبين أن علم الوقف والابتداء أقرب إلى علم النحو، منه إلى علم القراءات، وأن علاقته به أوثق، وأمتن؛ لذلك لا غرابة أن نرى معظم النحويين المتقدمين قد صنفوا فيه كتبًا ورسائل[٢٣]، ناهيك عن استعمالهم مصطلحاته في مسائلهم النحوية[٢٤]. ومن مظاهر اعتماد علم الوقف والابتداء على قواعد النحو وأحكامه، ما قرره العلماء من ضوابط ينبغي مراعاتها عند الوقف. فكل كلمة تعلقت بما بعدها، وما بعدها من تمامها لا يوقف عليها، كالمضاف من دون المضاف إليه، والمنعوت من دون نعته - ما لم يكن رأس آية -، والشرط من دون جوابه، والرفع من دون مرفوعه، والناصب من دون منصوبه، والمؤكد من دون توكيده، و المعطوف عليه من دون المعطوف، والبدل من دون المبدل منه، ولا يوقف على إنّ، أو كان، أو ظنّ، وأخواتهن من دون اسمهن، ولا على اسمهن من دون خبرهن، ولا على المستثنى منه من دون المستثنى[٢٥]، ولا يوقف في وسط الكلمة، ولا في ما اتصل رسمًا، مثل: لكيلا، و بئسما[٢٦].

وبذلك فإن علم الوقف والابتداء - وفقًا لهذا الاتكاء على قواعد النحو في فهم النص لتحديد نوع الوقف في كتاب الله - تكون أسباب نشأته قد اتضحت بما لا يدع مجالاً للشك أنها لفهم القرآن على الوجه الأمثل.

ج - آراء العلماء في علاماته، ومصطلحاته - قديمًا، وحديثًا -:

إدراكاً من العلماء أنّ علامات الوقف الموجودة في المصاحف علامات اصطلاحية اجتهد في وضعها السلف تسهيلاً على قارئ القرآن كي ينتبه إلى أماكن الوقف (**الجائزة، أو الممنوعة**)؛ سوّغوا لأنفسهم الاختلاف في هذه العلامات في المصاحف المطبوعة، مثلما كانت عليه الحال من قبل. حاشا نسخ المصحف الإمام الذي خلا من هذه الأمور، وغيرها؛ وعليه فقد اختار طابعو المصاحف علامات للوقف اتفقوا عليها،

وألحقوا في نهاياتها، وبإزائها تعريف لكل منها. ففي المصحف المطبوع برواية قالون عن نافع المدني المسمى (**المصحف المرشد**)، المطبوع بإشراف مشيخة الجامع الأعظم بتونس[٢٧]؛ إذ اكتفى القائمون على أمر مراجعته وطباعته بثلاث علامات فقط هي: (**م**) للوقف التام، و(**ك**) للوقف الكافي، و(**ح**) للوقف الحسن.

في حين أنه في مصحف آخر، بخط رضوان المخللاتي، طبع في عام ١٣٠٨هـ، نجد علامات أخرى هي: (**ح**) للوقف الحسن، و(**ج**) للوقف الجائز، و(**ص**) للوقف الصالح، و(**م**) للوقف المفهوم، و(**ت**) للوقف التام.

وفي مصحف المدينة النبويّة المطبوع في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، في المدينة المنورة، بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، الدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، و بغض النّظر عن تعدد طبعاته، وبخط الخطاط عثمان طه، برواية حفص عن عاصم، وضعت هذه العلامات: (**م**) للوقف اللازم، و(**لا**) للممنوع، و(**ج**) للجائز جوازًا مستوي الطرفين، و(**صلى**) للجائز مع كون الوصل أولى، و(**قلى**) للجائز مع كون الوقف أولى، وهذه النقاط المثلثة (∴) علامة لتعانق الوقف، و توضع في موضعين؛ بحيث إذا وقف القارئ على أحدهما، لا يقف على الموضع الآخر.

وهناك مصاحف أخرى أيضًا اُصطلح فيها على علامات أخرى ذات معان مناسبة لما رآه القائمون على أمر طباعتها؛ استنادًا لآراء علماء التفسير والإعراب، منها: (**ط**) علامة الوقف الطيب، و(**قف**) للمستحب، و(**صل**) للجائز مع كون الوصل أولى، و(**ص**) للمرخص به عند الضرورة، و(**سم**) للوقف السماعي، وهذا النوع إذا وقف القارئ عليه لاشيء عليه، وقد أُلفت فيه رسائل تحت عنوان (**الوُقُوفات النّبوية**)، وقام الشيخ إمْحَمَّد بن حسن فرج[٢٨] بجمعها في منظومة أحصى فيها مواضعه بأحد عشر موضعًا. و(**س**) للوقف الذي يسكت فيه القارئ سكتة يسيرة من غير تنفس ثم يستأنف قراءته، و(**ك**) للوقف الذي يجري عليه حكم الرمز السابق له في الآيات، فإذا وجدت علامة(**ط**) مثلاً على آخر وقف سبقه؛ فإن الوقف عند علامة(**ك**) وقف طيب، أما إذا وجدت علامة(**صل**)، فإن الوصل أولى، وهكذا الحال مع العلامات الأخرى، و(**ح**) للوقف الحسن، و(**ز**) علامة على أن الوقف، والوصل جائزان[٢٩].

وهذه العلامات تكاد تشمل المصاحف المطبوعة برواية حفص عن عاصم، بحسب ما رأيتُ وتتبّعتُ، سواء منها ما طبع في مصر، أو لبنان، أو دمشق، أو الأردن، أو السعودية.

أمّا في المصحف المطبوع – أيضًا في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المدينة المنورة، في عام: ١٤١١هـ، كتابة الخطاط عثمان طه برواية ورش عن نافع المدني، فقد رأت اللجنة المشرفة على مراجعته، أن تكون(**صـ**) علامة للوقف في المصحف كله، بغض النظر عن أنواع الوقف، وتلك علامة معمول بها عند أكثر المغاربة، ورأت أيضًا ترك وضع هذه العلامة على رؤوس الآي؛ لأن الوقف على رؤوس الآي سُنَّة بحسب ما أختار أكثر أهل الأداء؛ فقد ذكر ابن الجزري أنَّ هذا الوقف سُنَّةٌ عند بعض العلماء، وهو أمرٌ رواهُ عددٌ من أصحاب السُّنَن[٣٠]، وإلى ذلك ذهب فريق من العلماء فهم يَرَوْنَ أنَّ الأفضل الوقوف على رؤوس

الآي، وإنْ تعلّقت بما بعدها؛ لأنَّ اتّباع هدي رسول الله ﷺ، وسُنّته أولى[٢١]. ناهيك عن أنَّ رؤوس الآي تشكل فواصل في السُّوَر، والوقوف عليها له مذاق خاص يضفي دلالات معينة في القرآن الكريم.

هذه هي الحال مع المصاحف التي رأى القائمون على أمر طباعتها أن تذكر فيها علامات الوقف -بغض النظر عن نوعها، وعددها، ومواضعها- في حين أننا رأينا لجانًا أخرى تميل إلى تجريد المصحف من أية علامة من علامات الوقف هذه، وتترك معرفة مواضعها، وأنواعها للمشافهة عن الشيوخ المقرئين الذين يتلقون هذا الأمر عن شيوخهم، فكل شيخ يُقرئ بحسب ما تلقى عن مشايخه ومُقرئيه[٢٢].

إننا ونحن بصدد إيراد هذه النُّقول، والآراء حول علامات الوقف، لمدعوون إلى إبداء الرأي حول الأسباب الداعية إلى هذا التباين في علامات الوقف: موضعًا، ونوعًا، وعددًا، وحول ما يمكن أن يكون بديلاً عنها. هذا وإنّ الوقف بشكل عام ينقسم على أربعة أقسام، هي:

- **القسم الأول:**

الوقف الاضطراري: هو الذي يعرض للقارئ في أثناء قراءته، ويُضطر إليه اضطرارًا؛ لانقطاع النفس، أو بسبب عارض آخر. فحينئذٍ يجوز للقارئ الوقف على أية كلمة، وإن لم يتم المعنى، ثم يجب عليه بعد زوال العارض أن يعود إلى الكلمة التي وقف عليها، فيبتدئ بها - إن صلح الابتداء بها - وإلاّ ابتدأ من كلمة قبلها يصلح الابتداء بها.

- **القسم الثاني:**

الوقف الاختباري: هو الوقف الذي يأمر به الشيخ تلاميذه ليختبرهم في حكم الوقف على الكلمة المذكورة، وبيان ما فيها من قطع، أو وصل، أو إثبات، أو حذف، أو وقف عليها بالتاء أو الهاء. وحكم هذا الوقف الذي نرى أن يسمى (**الوقف التعليمي**) الجواز؛ على أن يعود القارئ إلى الكلمة التي وقف عليها، ويفعل كما يفعل في القسم الأول.

- **القسم الثالث:**

الوقف الانتظاري: هو الوقف على الكلمة القرآنية ذات الخلاف؛ ليستوعب الطالب ما فيها من القراءات، والروايات، والطرق، والأوجه.

وأرى أن يضم هذا النوع إلى النوع الثاني؛ فيعطى لهما اسم واحد هو (**الوقف التعليمي**)؛ ولاسيما أن الأمر فيهما متعلق بالغرض التعليمي -سواءٌ كان القارئ يقرأُ على شيخ، أو يقرأُ من تلقاء نفسه مستفيدًا من التقنيات الحديثة في تعلُّم القراءة، و أحكام التلاوة-، وحكم الابتداء والاستئناف فيهما هو نفسه.

- **القسم الرابع:**

الوقف الاختياري: هو الوقف الذي عليه مدار هذا البحث، وقد أفضنا في الحديث عنه من قبلُ، وهو الذي يختلف فيه العلماء من حيثُ مواضعُهُ، وبيان أنواعه. فمنهم من قسّمه على خمسة أنواع، ومنهم على ثلاثة، وهكذا الأمر بحسب ما رأينا من الرموز الدالة على أنواعه في المصاحف التي ذكرناها[٢٣].

ولذلك يمكن القول: إنَّ أقسام الوقف عمومًا يمكن أن تكون على هذا النحو:

١- الوقف الاضطراري.

٢- الوقف التعليمي.

٣- الوقف الاختياري.

ثم إنَّ الوقف الاختياري الذي هو مدار بحثنا هذا يمكن أن ينقسم على ثلاثة أنواع تفي بالغرض المطلوب لبيان أنواع الكلام، من حيثُ وضوحُ المعنى، أو عدمُه، وهي:

١- **الوقف التامُّ**: وهو الذي لا تعلُّق له بما بعده، لفظًا، أو معنى، وأكثر ما يكون في أواخر السور، وأواخر الآي، وعند الانتهاء من القصص، وعند الانتقال من موضوع إلى آخر، وحكمه جواز الوقف عليه، والابتداء بما بعده.

٢- **الوقف الكافي**: وهو الذي يتعلق بما بعده معنى لا لفظًا، وأكثر ما يكون في أواخر الآيات، ويكثر في أثنائها. وقد سمي كافيًا للاكتفاء به، واستغنائه عما بعده، لعدم تعلُّقه به من جهة اللفظ، وإن تعلق به من جهة المعنى. وهذا الوقف أكثر الوقوف ورودًا في القرآن الكريم، وحكمه جواز الوقف عليه، والابتداء بما بعده، والوقف عليه أولى من الوصل، كالوقف التام؛ إلا أن الوقف التام يكون أكثر حسناً وملائمة للوقف منه.

٣- **الوقف الحَسَن**: هو الوقف الذي يتعلَّق بما بعده لفظًا، ومعنى. والمراد بالتعلُّق اللفظي: أن يكون بين الجزأين علاقةٌ نحويَّةٌ، أو إعرابيَّةٌ: صفةٌ وموصوفٌ، وعطفٌ و معطوفٌ، أو حالٌ وصاحبُ حال، أو مستثنى ومستثنى منه.

وقد سمي هذا الوقف حسنًا؛ لإفادته فائدة يحسُنُ السكوتُ عليها. وحكم هذه الألفاظ، وما شابهها، أنه يحسن الوقف عليها، ولكن لا يحسن الابتداء بما بعدها؛ نظرًا للتعلُّق اللفظي الإعرابي.

فإذا وقف القارئ على لفظ من هذه الألفاظ، أو ما يماثلها اُسْتُحِبَّ له أن يصله بما بعده، وإلا كان ابتداؤه قبيحًا؛ لأن الابتداءَ بما يتعلَّق بما قبله لفظًا قبيحٌ، إلا إذا كان اللفظُ المُوَقَّف عليه رأسَ آية، فإنه يحسن الوقف عليه، والابتداء بما بعده مهما كان بينهما من تعلُّق لفظيٍّ، أو معنويٍّ؛ لأن الوقف على رؤوس الآي سُنَّةٌ كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

في حين أن المراد بالتعلُّق المعنوي: أن يكون ما بعده خبرًا عن أحوال المؤمنين، أو الكافرين، أو إتمام القصة، بعد أن يكون قد سبق ما يستدعي أن يكون المرء من المؤمنين، أو الكافرين؛ فيكون من تمام الخبر أن تذكر أحوال هؤلاء، في الدنيا، أو في الآخرة، أو أن تذكر قصة فيتشوَّق المرءُ لمعرفة ختامها.

والحاصل أنه يُندَبُ للقارئ الوَقفُ عليه، فإن لم يمكنه ذلك، أو يمكنه مع شيء من المشقة وَقَفَ على الكافي، فإن لم يمكنه، فعلى الجائز، ويعيد ما وَقَفَ عليه، إلا أن يكون رأسَ آية، ولا يَعْدِلُ عن هذه الوقوف إلى المواضع التي يَقْبُحُ الوَقفُ عليها، إلا لضرورة، كما في الوقف الاضطراري، أو لغرض تعليمي، والأمرُ كلُّه متروكٌ لعلماء النحو، والتفسير الذين يقدرون مواضع كل نوع من هذه الأنواع[٢١].

وإذا كان العلماء قد ذكروا أنواعًا أخرى تندرج تحت هذا القسم من أقسام الوقف، فإنها لا تعدو في مجملها أن تدور حول هذه الأنواع الثلاثة؛ لذلك نرى أن العلماء - قديمًا وحديثًا - يميل أكثرُهم إلى الاقتصار على هذه الأنواع الثلاثة، والالتزام بها في تحديد مواضع الوقف سواء في كتبهم، أو في المصاحف الشريفة[٢٥].

هذا فيما يتعلق بمواضع هذه العلامات، وأنواعها، وعددها. أما فيما يتعلق بما يمكن أن يكون بديلاً عنها، فإن الأمر يشدنا للحديث عن أَمْرٍ صِنْوٍ لهذه العلامات، وهو علامات الإملاء

(**الترقيم**) المستخدمة في النّتاج الكتابي البشري عمومًا، إلى حدٍّ يكاد يشمل اللغاتِ الحيّةَ المدوّنة جميعَها، لدرجة أصبحت معه علامات الإملاء (**الترقيم**) هذه علاماتٍ عالميةً ودوليةً، لا تخص لغةً بعينها.

لذلك - والأمر كما رأينا عند علماء الوقف والابتداء من تباين واختلاف حول علامات الوقف - نرى لأنفسنا رخصة مادام الأمرُ برُمّتِهِ محضَ اجتهاد بشريّ، كي نأخذ من العلامات الإملائية (**الترقيم**) ما يلائم ويناظر أنواع الوقف هذه؛ فنكون بذلك قد تخففنا من كثرة الرموز والمصطلحات التي تثقل كاهل النشء المتعلم، الذين يَنُوؤُونَ بثقل الأمر ووطأته، وهم مشتتون بين واقع تراثهم الديني وغير الديني، وبين مستجدات الحياة المعاصرة التي تطالعهم كل يوم بجديد؛ مما يُلِحُّ عليهم - وبشدة - لمواكبة هذه المتغيّرات.

وخيرٌ لنا أن ننظر بعين إلى الماضي، لنقتبس منه ما يفيدنا في حياتنا المعاصرة التي ننظر إليها بالعين الثانية، فما كان ملائمًا من تراثنا تشبثنا به، و لزِمْنَاه، وما كان نافعًا من المعاصرة ضممناه إلى مفردات حياتنا، ورحبنا به.

وفي هذا مَندوحة لنا وعذر،فهاهم علماؤنا- رحمهم الله - ما ادخروا جهدًا لخدمة النص القرآني الشريف بدءًا من النّقْط - بنوعيه - والشّكل، وعلامات الأجزاء، والأحزاب وبيان نوع السورة - مكية أو مدنية-، وذكر عدد آياتها، مرورًا بعلامات الوقف التي نحن بصدد البحث فيها.

علمًا أنهم قد انقسموا على فريقين بشأن إجازة ضبط المصحف الشريف بنقط الحركات في بادئ الأمر، فقد وردت الكراهة بنقط المصاحف بنقط الإعراب عن عبد الله بن عمر، وقال بذلك جماعة من التابعين، في حين رُوِيت الرخصة في ذلك من غير واحد منهم، فقد روى عبد الله بن وهب عن نافع بن أبي نعيم قال: سألت ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن شكل القرآن في المصحف، فقال: لا بأس به. وقال ابن وهب: حدثني الليثي، قال: لا أرى بأسًا بنقط المصحف بالعربية. في حين ذهب آخرون مذهبًا وسطًا يرون فيه الرخصة للصغار، ويمنعون الأمر عن الكبار.على غرار ما ذهب إليه الإمام مالك، قال ابن وهب: « سمعت مالكًا يقول: «أمّا هذه االصّغار [أي: الأجزاء الصغيرة مثل جزء عمّ، وتبارك] التي يتعلّم فيها الصبيان فلا بأس بذلك فيها، وأمّا الأمّهات فلا أرى ذلك فيها».

قال أبو عمرو الداني: والناس في جميع أمصار المسلمين من لدن التابعين إلى وقتنا هذا على الترخّص في ذلك في الأمهات، وغيرها، ولا يرون بأسًا برسم فواتح السور، وعدد آيها، ورسم الخموس، و العشور في مواضعها. والخطأ مرتفع عن إجماعهم[٣٦]. وقد كان نصر بن عاصم هو الذي خمّس المصاحف، وعشّرها[٣٧].

وعليه فَلِمَ لا يكون لنا شرف المشاركة في خدمة كتاب الله ﷻ؛ فنضم رأيًا لنا إلى آرائهم تلك، ولاسيما أنّ ما نريده كي يكون بديلاً عن علامات الوقف التي وضعوها في أيامهم، هو أمرٌ معمول به عندنا في لغتنا العربية التي هي لغة القرآن، وقواعدها قواعده، وبناءُ جملها لا يبعد عن بناء جمله، إلاّ من جهة أُلوهية مصدره، وإعجازه، وبَشَرِيّتها.

ومن ثَمّ يمكن أن نستفيد من معاني ودلالات علامات الترقيم كلها، أو عدد منها؛ للوقوف على

تعانق الوقف في القرآن الكريم دراسة موضوعية دلالية

مكونات الآيات، والسور الكريمة، فنقسِّم أجزاء الجملة، ونميِّزها عن بعضها، ونعيِّن مواضع الوقف، ونرشد القارئ إلى تغيير النبرات الصوتية عند القراءة بما يناسب المعنى، تمامًا على الوجه الذي نعلمه أبناءنا الطلاب عندما نطلب منهم أن يثبتوا علامات الترقيم هذه في كتاباتهم، أيًّا كان نمطها، ولاسيِّما ذات الطابع الأدبي منه؛ لما فيها من انفعالات النفس، و مظاهر التأثر.

ومجاراةً للواقع الذي عليه حال المصحف الشريف، من مَيْلِ أكثر اللجان المشرفة على طباعته للاقتصار على ثلاثة أنواع من الوقف لتكون رموزها في ثناياه؛ فإننا نقترح لها بديلاً مناسبًا من العلامات الإملائية (**الترقيم**) حينما نرسم آيات القرآن الكريم في غير المصحف الشريف، ولاسيَّما في القضايا التعليمية، على هذا النحو:

نوع الوقف	علامة الوقف المستخدمة	علامة الترقيم المقترحة
الوقف التام	م	النقطة (.)
الوقف الكافي	ك	الفارزة المنقوطة (؛)
الوقف الحسن	ح	الفارزة (،)

وظنُّنا أنَّ لهذا المقترح من الوجاهة ما يقنع، فهو يَحُلُّ رمزًا مغايرًا للحروف الأبجدية التي تكتب بها ألفاظ القرآن مكان العلامات المستخدمة حاليًّا التي هي من جنس هذه الحروف؛ مما يجعلها تتشابه معه فتكون مدعاةً للخلط وعدم معرفة المراد من وضعها فوق الحرف، أو بجواره. هل هي جزء من حروف هذه الكلمة، أو من مقتضيات علم التجويد الذي يشير به علماء التجويد إلى الوجه الصحيح في تجويد القرآن من خلال وضع حروف بين الكلمات، كما هو الأمر مع الإقلاب الذي يرمز له هؤلاء العلماء بالحرف (**م**)، وهي العلامة نفسها التي اقترحها القسطلاني – كما سنرى – للوقف (**الكامل**)، و وضعتها اللجنة المشرفة على طباعة (**المصحف المرشد**)، المطبوع بإشراف مشيخة الجامع الأعظم بتونس، برواية قالون عن نافع المدني للوقف (**التام**)، في حين أنها وُضِعَت في المصحف المطبوع بخط رضوان المخللاتي، في عام ١٣٠٨ هـ، للوقف (**المفهوم**)؛ وعليه فإنَّ في الأمر ما لا يخفى من الخلط و التشابه.

ويشدُّ أزرنا في هذا أن علماءنا القدامى كان لهم مثل هذا المسعى على صعيد أقدس نصين لدى المسلمين.

ففي القرآن الكريم ذهب شهاب الدين القسطلاني (ت ٩٢٢هـ) إلى وضع رموز للدلالة على أنواع الوقوف على النحو الآتي [٣٨]:

نوع الوقف	الكامل	التام	الكافي	الحَسَن	الناقص
الرمز المقترح	م	ت	ك	ح	ن

ومن ذلك أيضًا أنهم استخدموا دائرة لتفصل بين الآيات، وكتبوا في داخلها رقم الآية، و وضعوها بعد الآية.

وكذلك الحال في الحديث الشريف، إذْ كان العلماء كأحمد بن حنبل(ت٢٤١هـ)، وإبراهيم الحربي(ت٢٨٥هـ)، وابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، رحمهم الله، يضعون أحيانًا نقطة مصمتة داخل هذه الدائرة؛ للدلالة على أنَّ هذه النسخة المخطوطة قد قام قارئها بمعارضتها على نسخ أخرى، وقد اختار هؤلاء العلماء هذه

الدائرة لتكون علامة تَرقيميَّة؛ لإدراكهم أنه ينبغي أن يفصل بين كل كلامين، أو حديثين بدائرة، أو قلم غليظ، ولا توصل الكتابة كلها على طريقة واحدة[٣٩].

- **المَبحث الثاني - تَعانُق الوَقْف، تعريفه، وعلامتَه، ونشأة مصطلحه، واختلاف العلماءِ في تَسميته، والالتزام به، وعدد مَواضِعه.**

أ - تعريفه:

هو وقف عند موضع في السياق القرآني، يكون للموضع الآخر الذي يليه ارتباط به؛ بحيث إذا وقفت على الموضع الأول منه، لا يصح لك أن تقف على الموضع الثاني المشار إليه. وإذا أردت الوقوف على الموضع الثاني احترزت من الوقوف على الموضع الأول؛ لأن المعنى يتضح بأحدهما، ويختل بهما معًا[٤٠].

ب - علامته:

جريًا على عادة المصنفين في الوقف والابتداء؛ فقد وضعوا لهذا النوع من الوقف هذه العلامة (∴)، وهي نقاط مثلثة مكررة، توضع الأولى منهما على موضع الوقف الأول، والثانية على الثاني. وهي العلامة الوحيدة التي وضعها العلماء بعيدًا عن رسم الحروف الأبجدية، وبذلك نَأَوْا بها عن التشابه مع حروف رسم المصحف الشريف، وحبذا لو فعلوا الأمر نفسه مع علامات الوقف الأُخرى، وهم في ذلك كله في بحبوحة من الأمر، فالأمر لا يعدو اجتهادًا، ورأيًا يرونه لوضع رموز وعلامات اصطلاحية تسهيلاً على قارئ القرآن، ليتنبه إلى أماكن الوقف الجائزة أو الممنوعة، اعتمادًا على وضوح المعنى، أو غموضه في الجمل القرآنية[٤١].

ج - نشأة مصطلحه:

لا نعرف تاريخًا محددًا لوضع هذه العلامة، فكُتُبُ الوقف والابتداء، ككتاب ابن الأنباري (ت٣٠٤هـ)، أو أبي جعفر النحاس(ت ٣٣٨هـ)، أو أبي عمرو الداني(ت ٤٤٤هـ) لم تشر إلى هذا النوع من الوقف، في حين أشارت إلى الأنواع الثلاثة المعروفة والمتداولة عندهم، وهي: الوقف التام، والوقف الكافي، والوقف الحسن[٤٢].

وعدُّوا هذا النوع - بوَقْفَيْه - قسمًا من هذه الأنواع الثلاثة، ففي الموضع الذي في سورة البقرة: ﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾ [١،٢]، جعل الداني - على سبيل المثال - الوقف على قوله تعالى ﴿ لا رَيْبَ فيه ﴾ كافيًا، أمَّا عند نافع فهو تامٌّ[٤٣].

إلا أن الذي أحطنا به علمًا - على ما ذكر العلماء - أن الأستاذ أبا الفضل الرازي[٤٤]، هو أوَّلُ من نبَّه على هذا النوع من الوقف في القرآن الكريم، وسمَّاه (**وَقْف المُراقَبَة**)، أخذه من مصطلح المُراقَبَة في (**علم العَرُوض**)[٤٥].

د - اختلاف العلماءِ في تسميتِه، والالتزامِ به:

والمُراقَبَة في علم العروض: مصطلح يأتي مع بحري (**المُضَارِع، والمُقتَضَب**)، فمرة يكون الجزء (**مفاعيل**)، ومرة أخرى (**مفاعلن**)؛ وسمي بذلك لأن آخر السبب الذي في آخر الجزء، وهو النون من (**مفاعيلن**)، لا يثبت بذلك مع آخر السبب الذي قبله، وهو الياء من (**مفاعيلن**) فإذا سقط أحدُهما ثبت الآخر، وليست هذه المسألة بمُعَاقَبَة؛ لأن المُراقَبَة لا يثبت فيها الجزآن المُتَراقبان. وإنما هو من المُراقَبَة المتقدمة الذِّكر، والمُعاقَبَةُ يجتمع

فيها المُتَعاقِبان، وكلا العَقِيبَيْن، والرَّقِيبَيْن لا يجوز حذفهما معًا في حالٍ واحدة.

ويُسمَّى ذلك أيضًا عند علماء العروض (**القَبْض، والكَفّ**). والقَبْضُ: أن تأتي (**مفاعيلن**) (**مفاعلن**) بحذف الياء، والكَفُّ: أن تأتي (**مفاعيل**) بحذف النون، ولا يكون الأمران معًا[16].

وفي هذا نُقِلَ عن الليث قولُه: « المُرَاقَبَة في آخر الشعر عند التجزئة بين حرفين، وهو أن يُسْقَطَ أحدُهما، ويَثْبُتَ الآخَرُ، ولا يُسقطان معًا، ولا يُثْبَتان جميعًا، وهو في (**مفاعيلن**) التي للمضارع، لا يجوز أن يُتَمّ، وإنما هو (**مفاعيل**)، أو (**مفاعلن**) »[17].

هذا وقد اختلف العلماء أيضًا في تسمية هذا الوقف؛ **فذهب أبو الفضل الرازي - وهو أول من نبَّهَ عليه - إلى تسميته (وَقْف المُرَاقَبَة)**، وهو ما سار عليه ابن الجزري في النشر، والسيوطي في الإتقان، وابن غازي في شرحه على طيبة النشر لابن الجزري[18]، في حين **سمَّاه الشيخ محمد صادق الهندي (وَقْف المُعَانَقَة)** في رسالته (**كنوز ألطاف البرهان في رموز أوقاف القرآن**)[19].

واللافت للنظر في أمر (**وَقْف المُرَاقَبَة، أو المُعَانَقَة**) أن اللجان المشرفة على كتابة المصاحف وطباعتها - فيما هو بين أيدينا الآن - لم تلتزم به، ماعدا المصحف المطبوع برواية حفص عن عاصم، بغض النَّظر عن سنوات وأماكن طباعته. فهل لهذا الأمر صلة بهذه الرواية، أم ماذا ؟!

علمًا أن المصادر تشير إلى أن عاصمًا، والكسائيَّ متفقان بشأنه، ويكون - كما سبق القول - حيث تمّ الكلام، وهما لا يختلفان في ذلك عن نافع، الذي كان يراعي تجانس الوقف والابتداء بحسب المعنى[50].

فلِمَ نجدُ ما يُطبَع من طبعات مصحف المدينة المنورة برواية ورش عن نافع خاليًا من أية علامة من علامات الوقف، في حين أنَّ ما يُطبَع فيه برواية حفص عن عاصم حافلٌ بهذه العلامات، ومن ضمنها علامة تعانق الوقف، علمًا أن اللجنة المشرفة على المصحفين هي نفسها ؟!

فلو كان الأمر يتعلق بهذا القارئ، أو ذاك؛ لقلنا: في الأمر مندوحة، وعذَرنا اللجان المشرفة على الكتابة والطباعة. أمَّا أن نجد هذين المصحفين بهذه الحال، ناهيك عن (**المصحف المرشد**)، المطبوع برواية قالون عن نافع في تونس[51]، الذي اقتصرت فيه اللجنة المشرفة على طباعته على ثلاثٍ من علامات الوقف، وضعتها في أماكنها المرتآة، وهي:

الوقف التام	الوقف الكافي	الوقف الحَسَن
م	ك	ح

فإنَّ الأمر يَزيدُنا إلحاحًا لمعرفة السِّرِ في ذلك.

إن الأمر لو كان منحصرًا بما تذهب إليه اللجان من تجريد المصحف من غير النص القرآني[52]؛ لكان ثَمَّةَ جوابٌ مقنعٌ. بيد أنه غير ذلك، ولاسيما والحال مع مصاحف حَوَت علاماتٍ للوقف، ما عدا علامة (**تَعَانُق الوَقْف**)، التي - كما سبق القول - أصبحت ملازمة لما طبع منها برواية حفص عن عاصم، مع تباين يسير في مواضعها، وعددها، وسيأتي بيان ذلك لاحقًا.

هـ - اختلافهم في عددِ مَوَاضِعِه:

مرةً أخرى نجد العلماءَ يختلفون في قضايا الوقف، فهاهُم الآن مختلفون فيما يخصُّ مواضعَ (**تَعَانُق الوَقْف**)، وعددَها.

فهو عند ابن الجزري في ثمانية مواضع، هي[53]:

١- البقرة: ٢/٢.

: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾

٢- البقرة: ٢/٢٦.

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾

٣- البقرة: ٢/٢٦.

: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ﴾

٤- البقرة: ٢/٢٨٢.

: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ ۛ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ﴾.

٥- آل عمران: ٣/٧.

: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾.

٦- آل عمران: ٣/١٠، ١١.

: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَن تُغْنِىَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ وَقُودُ ٱلنَّارِ ﴿١٠﴾ كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ ۙ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾.

٧- المائدة: ٥/٢٦.

: ﴿ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۛ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۛ يَتِيهُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾

٨- المائدة: ٥/٣١، ٣٢.

: ﴿ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ﴿٣١﴾ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ ۛ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾

وهو عند السيوطي في ثلاثة مواضع، هي[٥٤]:

١. البقرة: ٢/٢.

٢. البقرة: ٢/٢٨٢.

٣. آل عمران: ٣/٧.

أما في كتاب (**نهاية القول المفيد**) للشيخ محمد مكي نصر، نقلاً عن كتاب (**كنوز ألطاف البرهان في رموز أوقاف القرآن**) للشيخ محمد صادق الهندي، أو للشيخ يوسف أفندي زاده - على خلاف في نسبته - فقد بلغ عدد مواضعه ستة وثلاثين موضعاً، وهي[٥٥]:

أ- في سورة البقرة أربعة مواضع، هي:

١- الآية /٢: (ذكر في المصدرين الآخرين).

٢- الآية /٩٦.

: ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۛ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾.

٣- الآيتان / ١٥٠، ١٥١.

: ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ

وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ .

٤- الآية /٢٨٢: (ذكر في المصدرين الآخرين).

ب - في سورة آل عمران أربعة مواضع، هي:

١- الآية /٧: (ذكر في المصدرين الآخرين).

٢- الآيتان / ١١،١٠: (ذكر في المصدرين الآخرين).

٣- الآية / ٣٠.

: ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا ﴾.

٤- الآيتان / ١٧١، ١٧٢.

: ﴿ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧١﴾ ٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلْقَرْحُ ﴾.

ج - في سورة المائدة ثلاثة مواضع، هي:

١- الآية /٢٦: (ذكر في المصدرين الآخرين).

٢- الآيتان / ٢١، ٢٢: (ذكر في المصدرين الآخرين).

٣- الآية / ٤١.

: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا ۛ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ﴾.

د - في سورة الأعراف أربعة مواضع، هي:

١- الآيتان /٩١، ٩٢.

: ﴿ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِى دَارِهِمْ جَٰثِمِينَ ﴿٩١﴾ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا ۚ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾.

٢- الآية / ١٦٣.

: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴾.

٣- الآية/ ١٧٢.

: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾.

٤- الآية / ١٨٨.

: ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ ۚ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾.

هـ - في سورة التوبة موضع واحد، في الآية / ١٠١.

: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾.

و - في سورة يونس موضع واحد في الآية / ١٣.

: ﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا ۙ وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْقَوْمَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ (٥٦)

ز - في سورة إبراهيم موضع واحد في الآية / ٩.

: ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ۛ وَالَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۛ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ ﴾

ح - في سورة الفرقان ثلاثة مواضع، هي:

١- الآية / ٤.

: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ ۖ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ﴾

٢- الآية / ٣٢.

: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ ۖ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴾

٣- الآيتان / ٥٩.

: ﴿ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۚ الرَّحْمَٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا ﴾

ط - في سورة الشعراء موضع واحد، هو:

- الآيتان / ٢٠٨، ٢٠٩.

: ﴿ وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ ﴿٢٠٨﴾ ذِكْرَىٰ ۖ وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ ﴾

ي - في القصص موضع واحد، هو:

- الآية / ٣٥.

: ﴿ قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا ۚ بِآيَاتِنَا ۚ أَنتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ ﴾.

ك - في الأحزاب موضعان، هما:

١- الآية / ١٣.

: ﴿ وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا ۚ وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ ۖ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا ﴾

٢ - الآيتان/ ٦٠، ٦١.

: ﴿ لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا ﴾

ل - في غافر ((المؤمن)) موضع واحد، هو:

- الآيتان / ٦٩، ٧٠.

: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ ﴿٦٩﴾ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾

م - في الزخرف موضع واحد، هو:

- الآيتان / ١، ٢.

: ﴿ حم ﴿١﴾ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴾

ن - في الدخان موضعان، هما:

١- الآيتان /١، ٢.

: ﴿ حم ﴿١﴾ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴾

٢- الآيتان / ٤٤، ٤٥.

: ﴿ إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ الْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ ﴾

تعانق الوقف في القرآن الكريم دراسة موضوعية دلالية

س - وفي القتال (محمد ﷺ) موضع واحد، هو:

- الآية / ٤.

: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ ۖ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ ﴾

ع - وفي الفتح موضع واحد، هو:

- الآية / ٢٩.

: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ ۚ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ﴾.

ف - وفي الممتحنة موضع واحد، هو:

- الآية / ٣.

: ﴿ لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُمْ ۚ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾

ص - و في الطلاق موضع واحد، هو:

- الآية / ١٠.

: ﴿ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ۖ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۚ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ۚ قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴾

ق - وفي المدثر موضع واحد، هو:

- الآيتان / ٣٩، ٤٠.

: ﴿ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّآ أَصْحَٰبَ ٱلْيَمِينِ ۚ ﴿٣٩﴾ فِى جَنَّٰتٍ ۚ يَتَسَآءَلُونَ ﴾

ر - وأخيرا، في الانشقاق موضعٌ واحدٌ أيضا، هو:

- الآيتان / ١٤، ١٥.

: ﴿ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ۚ ﴿١٤﴾ بَلَىٰٓ ۚ إِنَّ رَبَّهُۥ كَانَ بِهِۦ بَصِيرًا ﴾

في حين أن المصاحف المطبوعة برواية حفص عن عاصم - وهي الوحيدة التي ضمَّنها العلماء هذا النوع من الوقف - تفاوتت في المواضع، والعدد؛ ففي المصحف المطبوع في دار الرشيد (دمشق، و بيروت) في عام ١٤٠٦ هـ، وبهامشه مفردات القرآن، لمحمد حسن الحمصي، موضع واحد فقط، هو:

-الآية الثانية من سورة البقرة.

وفي مصحفين آخرين، هما:

أ - مصحف المدينة النبويّة، المطبوع برواية حفص عن عاصم، و بغض النظر عن تعدُّد طبعاته.

ب - والمصحف المطبوع بدار الفكر، في بيروت في عام ٢٠٠٢م، ومعه تفسير الجلالين.

في كلٍّ منهما خمسة مواضع، وهي نفسها في المصحفين، وهي:

١- البقرة: ٢/٢.

٢- المائدة: ٥/ ٢٦.

٣- المائدة: ٥/ ٤١.

٤- الأعراف: ٧/ ١٧٢.

٥- إبراهيم: ١٤/ ٩.

ونظرًا للانتشار الذي حظي به مصحف المدينة النبويّة المطبوع برواية حفص عن عاصم؛ كان

الرأي أن نجعله مرجعًا للوقوف على عدد، ومواضع هـذا الوقـف، بحسب مـا هـو شـائـع ومـتـداول بين أيدي المسلمين، بعيدًا عن اختلاف كتب الوقف والابتداء، وعلوم القرآن، والتجويد، التي لاحظنا فيها هذا التباين بشأن ذلك.

ولهذا فإن الدراسة التطبيقية ستكون في هذه المواضع الخمسة حصرًا، وهي خطوة عسى أن تتبعها خطوات تستوعب هذه المواضِع جميعَها – إن شاء الله –.

• المَبحثُ الثالث - دراسةُ مَواضِعِ تَعانُقِ الوَقفِ؛ إعرابًا، ودَلالةً.

* الموضع الأول:

- سورة البقرة:٢/٢.

: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾.

أ- دلالات الوقف على الموضع الأول منه:

إذا وقـف القـارئ على الموضع الأول، تكون القراءة على هذا النحو:

﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ﴾، ﴿ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾.

وكذا وقف نافع وعاصم في هذا الموضع؛ ويكون الإعراب وفقًا لذلك على هذا النحو:

ذلك: اسم إشارة في محل رفع مبتدأ.

الكتابُ: خبر لاسم الإشارة.

لا: نافية للجنس، تنصب الاسم، وترفع الخبر.

رَيْبَ: اسمها المبني في محل نصب.

وعليه لابد للواقف من أن ينوي خبرًا لـ (لا)، ونظير ذلك قوله تعالى ﴿ قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ﴾ [٥٧]، وقول العرب: لا بأس، ومثل هذا الحذف كثير في لسان أهل الحجاز، والتقدير: لا ريبَ فيه، فيه هُدًى للمتقين، وتكون (هُدًى) مبتدأ، و(فيه) الخبر، والجملة مستأنفة. والمعنى: إن ما تقدم سورة البقرة من السور، التي نزلت في مكة، ممَّا فيه الدلالة على التوحيد، وفساد الشرك، وإثبات النبوة، وإثبات المعاد، لاشك فيه أنه من عند الله، وأنه الحق والصدق.

وقيل: إن الجملة خبرية خرجت إلى النهي، أي: لا ترتابوا فيه. ونظير ذلك قوله تعالى ﴿ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ ﴾ [٥٨]، أي:لا ترفثوا، ولا تفسقوا[٥٩].

ووفقًا لهذه القراءة تكون قد قدرنا خبرًا لـ (لا) النافية للجنس، هو (فيه)، وقد حذف للعلم به.

ثم يستأنف القارئ قراءته، فيقول: ﴿ فِيهِ هُدًى ﴾،

فيكون الإعراب على هذا النحو:

فيه: خبر مقدم.

هُدًى: مبتدأ مؤخر؛ لأنه نكرة.

ويكون في ذلك تأييد لمن ذهب إلى أن القرآن لا يوصف كله بأنه هدى، لأن فيه ما هو محكم، ومتشابهه أكثر من محكمه، ويحتجون لذلك بقول الإمام علي بن أبي طالب ﷺ لابن عباس ﷺ حينما بعثه رسولاً إلى الخوارج: «لا تَحتَجَّ عليهم بالقرآن، فإنه خصم ذو وجهين»[٦٠].

فلو كان القرآن كله هُدًى لما قال الإمام علي ﷺ فيه ذلك، ثم إن فِرَق الإسلام جميعها تحتج به، فلو كان على نمطٍ واحدٍ لَمَا كان ذلك لهم، فها هو القرآن مليء بآيات، بعضُها صريحٌ بالجبر، وبعضُها الآخر صريحٌ بالقَدَر، ولا يمكن التوفيق بينهما إلا

بالتعسف الشديد، فكيف يكون القرآن كله هدى، والأمر هكذا.

إنَّ كون القرآن حمَّال أوجه ليس عيبًا - حسبما ذكر الشيخ محمد الغزالي - بلْ هو جزءٌ من إعجازه؛ فكون الآيات مَرِنة فذلك كي تطاوع العصور كلّها. لكن مع حُسن النِّيَّة، وسلامة شرف المَقصِد، وليس الأمر لِلَّعِب والعبث. و مع ذلك فإن كان هناك أساس للعبث من أنَّه حمَّال أوجه؛ فإنَّ ما تواتر وصَحَّ من السُّنَّة يُضَمُّ للقرآن لتكميل المنهَج، وردع العابثين[61].

ب - دلالات الوقف على الموضع الثاني منه:

أما إذا وقف القارئ على الموضع الثاني متجاوزًا الموضع الأول فتكون القراءة على هذا النحو: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾، ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾.

ويكون الإعراب هكذا:

هُدًى: خبر لمبتدأ محذوف، أي: هو هُدًى، وقيل: هو نصب على الحال، أي: هاديًا، تقديره: لا رَيْبَ فيه، في هدايته للمتقين، والحال إما من (ذلك) أو من (الكتاب)، والعامل معنى الإشارة، أو معنى الجملة،بتقدير: أحققه هاديًا، أو أن تكون الجملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب، جاءت مؤكدة لما قبلها[62].

وذكر العُكْبَري وجهًا آخر، هو أن تكون (هُدًى) خبرًا ثانيًا لـ (ذلك)، بعد الخبر الأول (الكتابُ)[63].

وقد حذف المبتدأ المُقدَّر قبل(هُدًى)، فلم يقل: هُدًى للمصلحة الفلانية، ولا للشيء الفلاني؛ وذلك لإرادة العموم. فهو هُدًى لجميع مصالح الدارين، وهو مرشد للعباد في المسائل الأصولية والفرعية، ومبين الحق من الباطل، والصحيح من الضعيف، ومبين لهم كيف يسلكون الطرق النافعة لهم في دنياهم وأخراهم، ثم إنه جاء ههنا ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾، فخصَّص، وفي موضع آخر جاء ﴿ هُدًى للناس ﴾[64] فعمَّم؛ لأنه في نفسه هُدًى لجميع الخلق، فالأشقياء لم يرفعوا به رأسًا، ولم يقبلوا هُدَى الله، فقامت به عليهم الحجة، فلم ينتفعوا به لشقائهم، وأما المتقون الذين أتَوْا بالسبب الأكبر لحصول الهداية، وهو التقوى، التي حقيقتها اتخاذ ما يقي سخط الله وعذابه، بامتثال أوامره، واجتناب نواهيه، فاهتدوا به، وانتفعوا غاية الانتفاع، قال الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ﴾[65].

فالمتقون هم المنتفعون بالآيات القرآنية، والآيات الكونية؛ ولأن الهداية نوعان: هداية البيان، وهداية التوفيق، فالمتقون حصلت لهم الهدايتان، وغيرهم لم تحصل لهم هداية التوفيق. وكما قال العلماء: إن هداية البيان بدون توفيق للعمل به ليست هداية حقيقية تامَّة[66].

هذا الوقف هو المشهور، والمقدم على الوقف على ﴿ لا رَيْبَ ﴾؛ لأن الكتاب نفسه يكون - وفقه - هُدًى، أما حسب الوقف الآخر فلا يكون الكتابُ نفسُه هُدًى، فالوقف ههنا أولى؛ لما تكرر في كتاب الله من أن القرآن نفسه نورٌ وهُدًى[67].

لذلك يرى الرازي أن الوقف وَفقًا لذلك يجعل الجملة القرآنية في هذا الموضع أرسخ عِرْقًا في البلاغة، فيكون قوله تعالى: ﴿ الضالين * ألم ﴾ جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة

بنفسها، و﴿ ذلك الكتابُ ﴾ جملة ثانية، و﴿ لا رَيْبَ فيه ﴾ ثالثة، و﴿ هُدًى للمُتَّقِين ﴾ رابعة؛ فيصاب بترتيبها هذا مفصل البلاغة، وموجب حسن النظم، فجيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متآخية أخذاً بعضها برباط بعض، فالثانية متحدة بالأولى، وهَلُمّ جرًا.

وبيانُه أنه نبّهَ أولاً على أنه الكلام المُتَحدّى به، ثم أشير إليه، بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال؛ فكان تقرير الجهة للتحدي. ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الرَّيب، فكان شهادة بكماله، ثم أخبر عنه، بأنه هُدًى للمتقين، فقرر ذلك كونه يقينًا لا يحوم الشكُّ حوله، ثم لم تخلُ كل واحدة من هذه الأربع – بعد أن رتب هذا الترتيب الأنيق – من نكتة. ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر ﴿ هُدًى ﴾ موضع الوصف (هادٍ)، وإيراده مُنَكَّرًا[٦٨].

* الموضع الثاني:

– **سورة المائدة: ٢٦/٥:** ﴿ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴾

أ - دلالات الوقف على الموضع الأول منه:

إذا وقف القارئ على الموضع الأول؛ تكون القراءة على هذا النحو: ﴿ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ﴾، ﴿ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ ﴾.

ويكون العامل في ﴿ أربعينَ ﴾ الفعل ﴿ يتيهون ﴾؛ فتكون الحرمة عليهم أبدية، غير محددة، أما التيهُ فتكون مدته أربعين سنة[٦٩].

وقد ضعَّفَ أبو البقاء العُكْبَري هذا؛ لأنه لا حامل على تقديم المعمول ﴿ أربعينَ سنةً ﴾ على العامل ﴿ يتيهون ﴾، ثم إن في الوقف على ﴿ أربعينَ سنةً ﴾ بيانًا لمدة التحريم؛ لذلك فهو عنده أكمل معنى من الوقف على ﴿ عليهم ﴾[٧٠].

ونرى أن ما ذهب إليه العُكْبَري، من تضعيف تقديم المعمول أمر فيه نظر؛ لأن العرب تُقدِّم في كلامها ما هو مهمٌّ، وما هي ببيانه أعنى. وواضح أن موسى عليه السلام لما دعا على بني إسرائيل، ووقع عليهم عقاب التيه نَدِمَ، وحَزِنَ، ورَقَّ لحالهم؛ فقال الله له: ﴿ فلا تأسَ على القوم الفاسقين ﴾.

فليس بعيدًا أن يكون قد سأل الله عن مُدَّة التيه هذه، فقال الله له: ﴿ أربعينَ سنةً ﴾ فقدم المعمول على العامل.

وكذلك كانت الحال بحسب ما ذكر المفسرون[٧١]، وما أخرجه ابن جرير عن مجاهد، وأبو الشيخ عن وهب بن منبه أيضًا[٧٢]؛ وبذلك تكون مدة التيه معلومة، أما الحُرمة فقد بقيت عليهم، فلما ماتوا دخل أولادهم بيت المقدس[٧٣].

ب - دلالات الوقف على الموضع الثاني منه:

أمّا إذا وقف القارئ على الموضع الثاني؛ فتكون القراءة على هذا النحو: ﴿ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً ﴾، ﴿ يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴾ صدق الله.

ويكون قوله تعالى ﴿ أربعينَ سنةً ﴾ ظرفًا

لـ﴿ مُحَرَّمَةٌ ﴾، وهي العاملة فيه، والناصبة له، ويكون التحريم مُقدّرًا، وهو أربعون سنة.

ويكون قوله تعالى ﴿ يتيهون ﴾ حالاً من الضمير المجرور في ﴿ عليهم ﴾[٧٤].؛ فإذا مضت السنون الأربعون - كما كُتِبَ عليهم - سار موسى عليه السلام بمن بقي معه من بني إسرائيل إلى الأرض المقدسة (القدس)، وكان يوشع بن نون على مقدمتهم، وفتحها، وأقام فيها ما شاء الله ثم قُبِضَ عليه السلام[٧٥].

وفي روايةٍ أنّ موسى وهارون عليهما السلام لم يدخُلا الأرض المقدسة (القدس)؛ لأنهما ماتا في التيه، مات هارون عليه السلام أوّلاً، ثم لحق به موسى عليه السلام بعد سنة، وأنه حُرِّمَ على بني إسرائيل دخولُ مدينة القدس أربعين سنة، وتركوا في هذه المدة يتيهون بين مصر والشام، حتى مات كلُّ من قال: ﴿ إنّا لن ندخلها ﴾.

ولم يدخلها أحدٌ من ذلك الجيل إلاّ يوشع بن نون، وهو ابن أخت موسى عليه السلام، ووصيُّه بعد موته، ومعه كالب بن يوفنا، أو فانيا، وهما اللذان قال الله فيهما: ﴿ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا ٱدْخُلُوا۟ عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَٰلِبُونَ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[٧٦]، وكانا من النُّقباء الذين بعثهم موسى عليه السلام لكشف أحوال الجبابرة.

وقيل: إن موسى وهارون عليهما السلام لم يكونا في التيه، حيث استجاب الله دعوة موسى عليه السلام -ودعوةُ الأنبياءِ مُستجابةٌ- عندما قال: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِى وَأَخِى ۖ فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾[٧٧]؛ فنجّاه الله، وأخاه هارون من هذا العقاب[٧٨].

وعلى هذا فإن في الوقف ههنا دلالة على أن التحريم، والتِّيهَ كليهما كانا أربعين سنة، ثم دخلوا المدينة بعد ذلك[٧٩]، وهذا بخلاف الوقف على الموضع الأول، الذي يُفيد أن التيه كان أربعين سنة، أما التحريم فقد بقي عليهم إلى أن ماتوا، ودخل أولادهم مدينة القدس بعدهم[٨٠].

* الموضع الثالث:

- سورة المائدة: ٥/٤١.

: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ ۛ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ﴾.

أ - دلالات الوقف على الموضع الأول منه:

إذا وقف القارئ على الموضع الأول؛ تكون القراءة على هذا النحو:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ﴾. ﴿ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ﴾.

ويكون الكلام - حسبما ذكر الفرّاء، والزّجاجُ - قد تمّ عند قوله ﴿ ولمْ تؤمنْ قلوبُهم ﴾، ثم ابتدأ من قوله ﴿ ومن الذين هادوا سمّاعون للكذب ﴾، ويكون قولُه ﴿ سمّاعون ﴾ صفةً لمحذوف، على تقدير: ومن الذين هادوا قوم سمّاعون. أو مبتدأ للخبر المقدم ﴿ ومن الذين هادوا ﴾، وقد تقدم لأنه نكرة[٨١].

ب - دلالات الوقف على الموضع الثاني منه:

وأمَّا إذا وقف القارئ على الموضع الثاني؛ فتكون القراءة على هذا النحو:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ ﴾. ﴿ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ﴾.

ويكون الكلام قد تمَّ عند قوله ﴿ ومن الذين هادوا ﴾، ثم ابتدأ بقوله ﴿ سمَّاعون للكذب سمَّاعون لقوم ءاخرين ﴾. وتقدير الكلام: لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين، واليهود. ثم بعد ذلك وصفهم الله جميعهم، بأنهم سمَّاعون لقوم آخرين[٨٢]، وتكون جملة ﴿ من الذين قالوا ﴾ في موضع نصب على الحال، من الضمير في ﴿ يسارعون ﴾، أو من الذين يسارعون ﴾، وقوله ﴿ بأفواههم ﴾ متعلق بـ ﴿ قالوا ﴾، وجملة ﴿ ولم تؤمن قلوبُهم ﴾ حالاً أيضًا. وأما قوله ﴿ ومن الذين هادوا ﴾ فمعطوف - كما ذكرنا - على قوله ﴿ من الذين قالوا ءامنا ﴾. ويكون قوله ﴿ سَّماعون ﴾ خبرًا لمبتدأ محذوف، أي: ﴿ هم سمَّاعون ﴾.

* الموضع الرابع:

- **الأعراف: ١٧٢/٧.**

: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾.

أ - دلالات الوقف على الموضع الأول منه:

إذا وقف القارئ على الموضع الأول؛ تكون القراءة على هذا النحو:

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ﴾. ﴿ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾.

ويكون سؤال رب العزة والجلال:﴿ أَلَسْتُ بربكم ﴾، قد أجابت عنه ذرية آدم عليه السلام بقولها ﴿ بلى ﴾؛ فقال لهم اللهُ والملائكةُ: ﴿ شَهِدْنا ﴾. أي: شَهِدْنا عليكم يا بني آدم باعترافكم؛ مخافة أن تقولوا يوم القيامة: فعَلْنا ذلك كراهية. فيقول لهم الله - وحدَه -: ﴿ أن تقولوا ﴾، وهو في موضع نصب مفعول لأجله[٨٣].

ب - دلالات الوقف على الموضع الثاني منه:

وأمَّا إذا وقف القارئ على الموضع الثاني؛ فتكون القراءة على هذا النحو:

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ﴾. ﴿ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾.

ويكون قوله ﴿ بلى شَهِدْنا ﴾ من قول ذرية آدم عليه السلام، وهو جوابهم على قوله تعالى ﴿ أَلَسْتُ بربكم ﴾، ومعناه: شهدنا بربوبيتك؛ فهو تحقيق لربوبية الله وأداء لشهادتهم عنده[٨٤].

وذلك من باب التمثيل و التخييل، فالله عز وجل لما أخرج النَّسلَ من أصلاب بني آدم عليه السلام، أشهدَهم على أنفسهم، فقال لهم: أَلَسْتُ بربكم؟ قالوا: بلى شَهِدْنا. فهو قد نَصَبَ لهم الأدلَّة على رُبوبيته، ووَحدانيته، وشَهِدَت بها عقولُهم وبصائرُهم التي

رَكَّبَها فيهم، وجعلها مُمَيِّزَةَ الضلالِ من الهُدَى. فكأنَّه أَشهَدَهم على أنفسهم، وأقرَرَهم، وقال لهم: ألستُ بربكم؟ وكأنهم قالوا: بلى، أنت ربُّنا، شَهِدنا على أنفسنا، وأقررنا بوحدانيتك.

وبابُ التمثيل واسعٌ في كلام الله تعالى، وأحاديث رسوله ﷺ، و كلام العرب أيضًا. ونظير هذه الآية قوله تعالى ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾[٨٥]. ومعلومٌ أنه لا قولَ ثَمَّ، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى.

ويكون قوله (أن تقولوا) مفعولاً له، أي: فعلنا ذلك من نصب الأدلـة الشاهدة على صحتها العقولُ؛ كراهة أن تقولوا يوم القيامة: إنّا كُنّا عن هذا غافلين، فلم نُنَبَّه عليه. وكذلك كراهة أن تقولوا: إنما أشرك آباؤنا من قبل، وكُنّا في أصلابهم، فاقتدينا بهم.

فالأدلّةُ المنصوبةُ على التوحيد، وما نُبِّهوا عليه قائمٌ معهم، فلا عُذْرَ لهم في الإعراض عنه، والإقبال على التقليد والاقتداء بالآباء، كما لا عذر لآبائهم في الشرك، وأدلة التوحيد منصوبةٌ لهم أيضًا[٨٦].

* الموضع الخامس:

- إبراهيم: ٩/١٤.

﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓا۟ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴾.

أ - دلالات الوقف على الموضع الأول منه:

إذا وقف القارئ على الموضع الأول، تكون القراءة على هذا النحو:

﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ﴾، ويكون قولُهُ ﴿ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ - سواءٌ أكان من قول موسى عليه السلام لقومه، أم من قول الله تعالى لأهل عصر محمد ﷺ - قد فُصِلَ بينَهُ وبينَ ما يُتَمِّمُ معناه بقوله ﴿ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾، وهو جملة وقعت اعتراضًا في أثناء السؤال الذي يكون آخره مع رأس الآية؛ ويكون سياقه على هذا النحو ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ - وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ - جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓا۟ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴾، ويكون مدلول هذه الجملة الاعتراضية محمولاً على الأقوام التي تلت قومَ ثمود امتدادًا إلى أيام النبي ﷺ.

ويجوز أن يكون قولُه ﴿ الذين مِنْ بعدِهم ﴾ معطوفًا على قوله ﴿ قوم نوح ﴾، ويكون الاعتراض بقوله تعالى ﴿ لا يعلمُهم إلاّ الله ﴾.

وبأيٍّ كان الاعتراض ففي الكلام استفهام تقريري، الغرضُ منه التأنيبُ والتوبيخُ لِمَا كانت عليه حالُ بني إسرائيل من تكذيبهم نبيَّ اللهِ موسى عليه السلام؛ إن كان القول لموسى عليه السلام. وهو لمشركي العرب الذين كذبوا نبيَّ اللهِ محمدًا ﷺ؛ إن كان من قول الله عز وجل مخاطبًا به أهل عصر الرسول ﷺ.

وهؤلاء - وفقًا لذلك - من الكثرة بحيث لا يُحصي عددَهم، ولا يعرف نسبَهم إلاَّ الله، والنسابون وإن نسبوا إلى آدم لا يدَّعون إحصاء الأمم جميعها، وإنما ينسبون إلى أقوام، ويُمسِكون عن النسب إلى أقوام آخرين، وكان عبد الله بن مسعود ﷺ إذا قرأ هذه الآية، قال: (كَذَبَ النَّسَّابون). يعني أنَّهم يدَّعون عِلمَ الأنساب، وقد نفى الله عِلمَها عن العباد[٨٧].

وروي عن عروة بن الزبير ﷺ قوله: (ما وَجَدْنا أحدًا يَعرِفُ ما بين عدنان وإسماعيل)[٨٨].

ويجوز أن يكون قولُه ﴿والذين مِنْ بعدهم﴾ مبتدأ، وقوله ﴿لا يعلمهم إلاَّ الله﴾ خبره، أو أنه حال من الاستقرار، وقوله ﴿جاءتهم﴾ الخبر[٨٩].

وعلى هذا يكون مجمل الحديث من قوله ﴿والذين مِن بعدِهم﴾ إلى رأس الآية، منحصرًا في القوم الذين جاؤوا بعد قوم نوحٍ، وعادٍ، وثمود.

فهؤلاء لا يعلم عُدَّتهم إلا الله. وحالهم كما حكى الله ﷻ ﴿جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَقَالُوٓاْ إِنَّا كَفَرۡنَا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِي شَكّٖ مِّمَّا تَدۡعُونَنَآ إِلَيۡهِ مُرِيبٖ﴾.

ب - دلالات الوقف على الموضع الثاني منه:

وإذا وقف القارئ على الموضع الثاني، تكون القراءة على هذا النحو:

﴿أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَبَؤُاْ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ قَوۡمِ نُوحٖ وَعَادٖ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾. ﴿لَا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

وبهذا يكون قوله ﴿والذين مِنْ بعدِهم﴾ معطوفًا على قوله ﴿قوم نوح﴾؛ وبهذا يكون قوله تعالى: ﴿لا يعلمهم إلاَّ الله﴾ حالاً من الضمير في قوله ﴿مِنْ بعدِهم﴾، ويجوز أن يكون مستأنفًا، وكذلك قوله ﴿جاءتهم رسلُهم بالبينات﴾ يجوز أن يكون حالاً، أو مستأنفًا[٩٠]. فهذه الأقوامُ المذكورةُ كلُّها لا يعلمُ عددَها إلاَّ اللهُ، ولقد جاءتهم رسلُهم بالبينات، فردُّوا أيديهم في أفواههم، و صرَّحوا بالكفر، وشككوا في صحة ما دَعَوْهُمْ إليه؛ فلَحِقَ بهم العذابُ البئيسُ، والهلاكُ، والبَوار.

الخاتمة:

تلك هي نظراتٌ في علم (**الوقف و الابتداء**) بشكلٍ عام، و لا سيَّما في أحد أقسامه، و هو (**تعانق الوقف**)، و مُقتضى هذا العِلْم يُلازم المتكلِّمَ في كلامه ملازمةً شبه دائمة؛ كي يُفصِحَ، ويُبينَ عمَّا يجول في خاطره، فحاجتُه إليه، حاجتُه إلى اللغةِ نفسِها. فهما صنوان لا يفترقان عند المتكلِّم السويِّ البيان.

وليس الأمر محصورًا بالمتكلِّم فَحَسْب، بل يُضارعُهُ في ذلك القارئُ لما ينشئه الآخرون من النصوص المرقومة،كي يفهمها على الوجه الذي أراده منشؤها، أو قريبٍ منه.

وكتابُ الله أَوْلاها في ذلك؛ فعلى قارئه معرفةُ المواضع التي يجب أن يقف عليها وقفًا جائزًا، أو واجبًا، أو قبيحًا.

والعلماء في مسعاهم هذا لمعرفة أنواع الوقف ومواضعه قد أعملوا الرأي، وبلغوا فيه شأوًا عظيمًا، معتمدين النحوَ بأحكامه، وقواعده، و وجوه الإعراب المحتملة، سبلاً يبتغون فيها فَهْمَ النص، والوقوفَ على مقاصده، ومراميه.

وعلى أساس من هذا الفهم يتحدّدُ موضعُ الوقف، ونوعُه، إنْ كان تامًا، أو كافيًا، أو حَسَنًا، أو قبيحًا.

وقد استعانوا لتحديد هذه الأنواع بعلامات، ومصطلحات ترمز إلى كل نوع من هذه الأنواع، أو لغيرها من الأنواع الأخرى، التي لا تعدو أنْ تكون فرعًا من إحداها، بشكلٍ، أو بآخر.

فاتفق بهذا أن كانت مواضعُ الوقف، وعلاماتُه موضعَ اجتهاد من العلماء، وقد لاقى هذا الصنيعُ استحسانًا، وثناءً. إلا أنهم تسامحوا في ذلك فيما بينهم، فنراهم يجتهدون في تحديد المواضع، وتباين اجتهاداتُهم وفقًا لفهم المعنى، واكتمال الكلام، وقُلِ الأمرَ ذاته مع العلامات، والرموز.

وطالما أنّ الأمرَ كذلك اجتهَدْنا - وفي الأمرِ مندوحةٌ للاجتهاد - فقُلْنا باستعمال العلامات الإملائية الحالية (**الترقيم الدولية**) في آيات القرآن الكريم في الأمور التعليميّة، عوضًا عن علامات الوقف التي وضعها علماؤنا الأقدمون، وكانت مناسبة لمراحل تطور الرسم والكتابة آنذاك.

و لاسيّما أنّ آلات الطباعة الحالية تأخذ بها، أيًّا كانت اللغةُ المكتوبُ فيها؛ فإنه من المناسب أن نأخذ بها، ونستعملها عوضًا عن علامات الوقف هاتيك للدلالة على المواضع نفسها، من دون أدنى تغيير في أنواعها، ومسمّياتها.

وحاشانا في ذلك أن نقول: إنّ هذه الطريقة هي الفضلى، والصحيحة، وغيرها لا. ولكن حسبُنا في هذا الاجتهاد كما اجتهد سلفنا في وضع علامات للوقف كانت تناسب زمانهم، و أعرافهم في أمور عدة، كرمزهم للحساب بالأحرف الأبجدية، وهو ما عرف بحساب الجُمّل، و قد استغني عنه الآن تمامًا؛ لصعوبته، واستحداث البديل المناسب، وهو الأرقام، ثمّ إن هذا الاقتراح حكرٌ على الأمور التعليميّة منه ليس إلاّ.

هذا قولُنا في الوقف والابتداء عمومًا، أمّا فيما كان عنوانًا لهذا البحث، من أمر تعانق الوقف فإنه لا ضيرَ، ولا بأسَ أن تظلّ العلامة الدّالة عليه على حالها؛ لما نرى من انتفاء اللبس بينها، وبين بعض الدّوال التي يستعملها علماء التجويد، وهي على النقيض مما رأيناه مع أخواتها من اللبس والتشابه مع بعض الأحرف الأبجدية التي اُستخدمت دوالاً لبعض الأحكام التجويدية.

ورجاؤنا أن تكون هناك مساغ أخرى للتوسع في دراسة مواضع تعانق الوقف الأُخَر؛ لما رأيناه من تعدد المعنى، وتباينه وفقًا لموضع الوقف: أولاً، أو ثانيًا، وفي ذلك إثراء لمقاصد آيات الكتاب المبين، ومراميه.

الحواشي

١- ينظر: القطع و الائتناف ص ٢٠، والمكتفى ص ١٠٢، وسنن أبي داود - رقم الحديث ٩٢٦ - فقد جاء فيه نص الحديث قريبًا ممّا جاء في كتب الوقف و الابتداء، وهو: حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن سفيان بن سعيد حدثني عبد العزيز بن رفيع عن تميم الطائي عن عدي بن حاتم أن خطيبا خطب عند النبي ﷺ فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقال قم أو اذهب بئس الخطيب أنت)، و أمّا في مسند الإمام أحمد، أول مسند الكوفيين، - رقم الحديث ١٧٥٢٦، فقد ذكر فيه هذا الحديث بهذا النص: (حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن عبد العزيز يعني ابن رفيع عن تميم بن طرفة عن عدي بن حاتم أن رجلا خطب عند النبي ﷺ فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال رسول الله ﷺ بئس الخطيب أنت قل

ومن يعص الله ورسوله). ينظر موقع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف و الدعوة و الإرشاد - السعودية - على الشبكة العنكبوتية (كتب الحديث الشريف).

٢- ممن حمل النهي على التشريك بين لفظ الجلالة والنبي ﷺ حين ذكر المعصية، وكان المتكلم قد أفردهما حين ذكر الطاعة : السندي في شرحه على سنن النسائي، ومثله السيوطي أيضًا. ينظر: شرح سنن النسائي للسندي - رقم حيث ٣٢٢٧ -. و كذلك النووي في شرحه على صحيح مسلم - رقم الحديث ١٤٣٨ -. وقد أجمل السيوطي هذه الأقوال في شرحه، إذ يقول: (قَالَ الْقُرْطُبِيّ ظَاهِره أَنَّهُ أَنْكَرَ عَلَيْهِ جَمْع اِسْم الله تَعَالَى وَاسْم رَسُول الله ﷺ فِي ضَمِير وَاحِد وَيُعَارِضهُ مَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ مِنْ حَدِيث اِبْن مَسْعُود أَنَّ النَّبِيّ ﷺ خَطَبَ فَقَالَ فِي خُطْبَته مَنْ يُطِعْ الله وَرَسُوله فَقَدْ رَشَدَ وَمَنْ يَعْصِهِمَا فَإِنَّهُ لَا يَضُرّ إِلَّا نَفْسه وَفِي حَدِيث أَنَس وَمَنْ يَعْصِهِمَا فَقَدْ غَوَى وَهُمَا صَحِيحَانِ وَيُعَارِضهُ أَيْضًا قَوْله تَعَالَى ﴿إِنَّ الله وَمَلَائِكَته يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيّ﴾ فَجَمَعَ بَيْنَ ضَمِير اِسْم الله وَمَلَائِكَته وَلِهَذِهِ الْمُعَارَضَة صَرَفَ بَعْض الْقُرَّاء هَذَا الذَّمّ إِلَى أَنَّ هَذَا الْخَطِيب وَقَفَ عَلَى وَمَنْ يَعْصِهِمَا وَهَذَا التَّأْوِيل لَمْ تُسَاعِدهُ الرِّوَايَة فَإِنَّ الرِّوَايَة الصَّحِيحَة أَنَّهُ أَتَى بِاللَّفْظَيْنِ فِي مَسَاق وَاحِد وَأَنَّ آخِر كَلَامه إِنَّمَا هُوَ فَقَدْ غَوَى ثُمَّ إِنَّ النَّبِيّ ﷺ رَدَّ عَلَيْهِ وَعَلَّمَهُ صَوَاب مَا أَخَلَّ بِهِ فَقَالَ قُلْ وَمَنْ يَعْصِ الله وَرَسُوله فَقَدْ غَوَى فَظَهَرَ أَنَّ ذَمّه لَهُ إِنَّمَا كَانَ عَلَى الْجَمْع بَيْنَ الِاسْمَيْنِ فِي الضَّمِير وَحِينَئِذٍ يَتَوَجَّه الْإِشْكَال وَيَتَخَلَّص عَنْهُ مِنْ أَوْجُه أَحَدهَا أَنَّ الْمُتَكَلِّم لَا يَدْخُل تَحْت خِطَاب نَفْسه إِذَا وَجَّهَهُ لِغَيْرِهِ فَقَوْله ﷺ بِئْسَ الْخَطِيب أَنْتَ مُنْصَرِف لِغَيْرِ النَّبِيّ ﷺ لَفْظًا وَمَعْنًى وَثَانِيهَا أَنَّ إِنْكَاره ﷺ عَلَى ذَلِكَ الْخَطِيب يَحْتَمِل أَنْ يَكُون كَانَ هُنَاكَ مَنْ يَتَوَهَّم التَّسْوِيَة مِنْ جَمْعهمَا فِي الضَّمِير الْوَاحِد فَمَنَعَ ذَلِكَ مِنْ أَجْله وَحَيْثُ عُدِمَ ذَلِكَ جَازَ الْإِطْلَاق وَثَالِثهَا أَنَّ ذَلِكَ الْجَمْع تَشْرِيف وَلِلَّهِ تَعَالَى أَنْ يُشَرِّف مَنْ شَاءَ بِمَا شَاءَ وَيَمْنَع مِنْ مِثْل ذَلِكَ الْغَيْر كَمَا أَقْسَمَ بِكَثِيرٍ مِنْ الْمَخْلُوقَات وَمَنَعَنَا مِنْ الْقَسَم بِهَا فَقَالَ ﷻ: ﴿إِنَّ الله وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيّ﴾، وَلِذَلِكَ أَذِنَ لِنَبِيِّهِ ﷺ فِي إِطْلَاق مِثْل ذَلِكَ وَمَنَعَ مِنْهُ الْغَيْر عَلَى لِسَان نَبِيّه وَرَابِعهَا أَنَّ الْعَمَل بِخَبَرِ الْمَنْع أَوْلَى لِأَوْجُه لِأَنَّهُ تَقْعِيد قَاعِدَة وَالْخَبَر الْآخَر يَحْتَمِل الْخُصُوص كَمَا قَرَّرْنَاهُ وَلِأَنَّ هَذَا الْخَبَر نَاقِل وَالْآخَر مُبْقٍ عَلَى الْأَصْل فَكَانَ الْأَوَّل أَوْلَى وَلِأَنَّهُ قَوْل وَالثَّانِي فِعْل فَكَانَ أَوْلَى. وَقَالَ النَّوَوِيّ قَالَ الْقَاضِي عِيَاض وَجَمَاعَة مِنْ الْعُلَمَاء إِنَّمَا أَنْكَرَ عَلَيْهِ لِتَشْرِيكِهِ فِي الضَّمِير الْمُقْتَضِي لِلتَّسْوِيَةِ وَأَمَرَهُ بِالْعَطْفِ تَعْظِيمًا لِلَّهِ تَعَالَى بِتَقْدِيمِ اِسْمه كَمَا قَالَ النَّبِيّ ﷺ فِي الْحَدِيث الْآخَر لَا يَقُلْ أَحَدكُمْ مَا شَاءَ الله وَشَاءَ فُلَان وَلَكِنْ لِيَقُلْ مَا شَاءَ الله ثُمَّ شَاءَ فُلَان وَالصَّوَاب أَنَّ سَبَب النَّهْي أَنَّ الْخُطَب شَأْنهَا الْبَسْط وَالْإِيضَاح وَاجْتِنَاب الْإِشَارَات وَالرُّمُوز فَلِهَذَا ثَبَتَ فِي الصَّحِيح أَنَّ رَسُول الله ﷺ كَانَ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا لِتُفْهَم وَأَمَّا قَوْل الْأَوَّلِينَ فَيَضْعُف بِأَشْيَاء مِنْهَا أَنَّ مِثْل هَذَا الضَّمِير قَدْ تَكَرَّرَ فِي الْأَحَادِيث الصَّحِيحَة مِنْ كَلَام رَسُول الله ﷺ كَقَوْلِهِ أَنْ يَكُون الله وَرَسُوله أَحَبّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا وَغَيْره مِنْ الْأَحَادِيث وَإِنَّمَا ثَنَّى الضَّمِير هَذَا لِأَنَّهُ لَيْسَ خُطْبَة وَعْظ وَإِنَّمَا هُوَ تَعْلِيم حُكْم فَكُلّ مَا قَلَّ لَفْظه كَانَ أَقْرَب إِلَى حِفْظه بِخِلَافِ خُطْبَة الْوَعْظ فَإِنَّهُ لَيْسَ الْمُرَاد حِفْظهَا إِنَّمَا يُرَاد الِاتِّعَاظ بِهَا وَمِمَّا يُؤَيِّد هَذَا مَا ثَبَتَ فِي سُنَن أَبِي دَاوُدَ بِإِسْنَادٍ صَحِيح عَنْ اِبْن مَسْعُود قَالَ عَلَّمَنَا رَسُول الله ﷺ خُطْبَة الْحَاجَة الْحَمْد لِلَّهِ نَسْتَعِينهُ إِلَى أَنْ قَالَ مَنْ يُطِعْ الله وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشَدَ وَمَنْ يَعْصِهِمَا فَإِنَّهُ لَا يَضُرّ إِلَّا نَفْسه. وَقَالَ الشَّيْخ عِزّ الدِّين مِنْ خَصَائِصه ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَجُوز لَهُ الْجَمْع فِي الضَّمِير بَيْنَه وَبَيْنَ رَبّه تَعَالَى وَذَلِكَ مُمْتَنِع عَلَى غَيْره قَالَ وَإِنَّمَا يَمْتَنِع مِنْ غَيْره دُونه لِأَنَّ غَيْره إِذَا جَمَعَ أَوْهَمَ إِطْلَاقه التَّسْوِيَة بِخِلَافِهِ هُوَ فَإِنَّ مَنْصِبه لَا يَتَطَرَّق إِلَيْهِ إِيهَام ذَلِكَ). ينظر: موقع الموسوعة الإسلامية الشاملة على الشبكة العنكبوتية (كتب الحديث الشريف).

٣- ينظر: المكتفى ص ١٠٤.

٤- البيان و التبيين: ١/ ٢٥٣. ينظر: القطع و الائتناف ص ٢٠. وفيه : (ويُروى عن أبي بكر الصديق ﷺ أنه سئل أعرابيًا عن ناقته، أتبيعها ؟ فأجاب الأعرابي قائلاً: لا عافاك الله. فغضب أبو بكر، وقال له: لا تقل هكذا. ولكن قل: لا، وعافاك الله).

٥- البلاغة: فنونها و أفنانها ص ٢٩٢.

٦- ينظر: المكتفى. مقدمة المحقق ص ٥.

٧- للمزيد في معرفة نشأتها وعلاماتها. ينظر: الترقيم وعلاماته في اللغة العربية. وفن الترقيم في العربية، أصوله وعلاماته والفوائد التي ختم بها المحقق محمد سعيد بن مصطفى النعسان الحموي. تحقيقه كتاب التصريف الملوكي لابن جني ص٧٩. وما بعد.وهي ملخصة من كتاب توجيه النظر للشيخ طاهر الجزائري.

٨- **ثمة دراسة بعنوان (تعانق الوقف في القرآن الكريم: دراسة نحوية) للدكتور محمد بن سعد الشثوي، وقد نشرت في العدد الثالث والعشرين من مجلة**

الأحمدية، التي تصدر في دبي، و بالإطلاع عليها يتبيّن لنا البون الشاسع بين المنهج الذي سلكته، وبين المنهج الذي كان عليه هذا البحث، و لاسيّما في الفصلين (الأول، والثاني).

٩- ينظر: التبصرة، ص٢١٩، يقول مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ): (قراءة عاصم مختارة عند من رأيت من الشيوخ، مقدمة على غيرها ؛ لفصاحتها، و لصحة سندها، و ثقة ناقلها).

١٠- أحكام قراءة القرآن الكريم ص٢٥١، وينظر النشر: ١/ ٢٤٠، ولطائف الإشارات: ١/ ٢٤٨، والإتقان: ١/ ٨٨.

١١- النشر: ١/ ٢٣٩، وينظر: أحكام قراءة القرآن الكريم ص ٢٦٣.

١٢- ينظر: النشر: ١/ ٢٤٠، ولطائف الإشارات: ٢٤٨/١، ومقدمة في الوقف والابتداء ص ١٦٧، أحكام قراءة القرآن الكريم ص ٢٦١.

١٣- ينظر كتابان من كتب هذا العلم هما: القطع والائتناف للنحاس، والمكتفى في الوقف والابتدا للداني.

١٤- السنن الكبرى: ٣/ ١٢٠، رقم الحديث (٥٠٧٢)، وينظر: النشر: ١/ ٢٢٥، وفيه: (و إنّ أحدنا ليؤتى.... وما ينبغي أن يوقف..)، و الدَّقَل: (بفتح الدال المهملة بعدها قاف مفتوحة) :هو رديء التمر، و يابسه، و ما ليس له اسم خاص ؛ فتراه لِيَبَسه ورداءته لا يجتمع، و يكون منثورًا، ينظر: لسان العرب: ٤/ ١١٢(مادة دقل).

١٥- ينظر: النشر: ١/ ٢٢٥، و الإتقان: ١ / ٢٣٠، و لطائف الإشارات: ١/ ٢٤٩.

١٦- ينظر: الإتقان:١ / ٢٣٠.

١٧- ينظر: نهاية القول المفيد ص١٩٥.

٨١- ينظر: الفهرست للنديم ص٦٠، شاع خطأ بين الناس نسبة هذا الكتاب لابن النديم، في حين أنه للنديم نفسه بحسب ما أشار إليه محققه رضا تجدد، ودروس في كتب النحو ص٩.

١٩- ا المكتفى – مقدمة المحقق ص١١.

٢٠- لطائف الإشارات: ١/ ٢٥٠، و ينظر: مقدمة في الوقف والابتداء ص ١٧٣، هذا وقد ردّ القسطلاني هذا الرأي و فنّده، وقد سعيت جهدي للوقوف على هذا الرأي لأبي يوسف في كتب الفقه الحنفي مستعينًا بالمكتبات الإلكترونية على الشبكة العنكبوتية، ولم أوفق.

٢١- الشيخ عبد الفتاح القاضي وأثره في الدراسات القرآنية ص٢٠٥.

٢٢- ينظر: المصحف الكوفي ص ٢٣٧.

٢٣- من هؤلاء: أبو جعفر الرؤاسي (ت. قبل القرن الثالث الهجري، حسبما أرى)، والفراء (ت ٢٠٧هـ)، والأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ)، ومحمد بن سعدان (ت ٢٣١هـ)، وأبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ)، وثعلب (ت ٢٩١هـ)، وابن كيسان (ت ٣٢٠هـ)، والزجاج (ت ٣١١هـ)، وأبو بكر بن الأنباري (ت ٣٢٨هـ)، وأبو جعفر النحاس (ت٣٣٨هـ)، ينظر: المكتفى، مقدمة المحقق ص ١٥.

٢٤- ينظر: الكتاب ١/ ٢٤، ٣٠، ومعاني القرآن للفراء: ١/ ١٩٢، والكامل: ١/ ٢٣٧، ودلائل الإعجاز ص٩٧.

٢٥- ينظر: النشر ١/ ٢٣١، ومنار الهدى ص١٧ / ١٨.

٢٦- ينظر: أحكام قراءة القرآن الكريم ص ٢٥١، ٢٦١، ٢٨١.

٢٧- طبع هذا المصحف في شهر رجب لسنة ١٢٩٤هـ، وبتصريح من إدارة البحوث والثقافة بالأزهر، برقم (٢٠١)، في ١٢/٥/١٩٧٢م، وبإذن تداول رقم (١٩٨)، في ٤/ ١٢ / ١٩٧٤م، نشر وتوزيع المكتبة العتيقة بتونس برقم (٧٧٦)، في: ٢٤/ ٥ / ١٩٧٤م.

٢٨- هو إمَحَمّد بن حسن بن سعيد بن فرج بن حسن بن فرج بن حسن بن يوسف بن حسن، مفتي الشافعية في بيت الفقيه بتهامة اليمن، ولد في بيت الفقيه سنة (١٢٤٠هـ)، صنف كتباً أكثرها في شرح الفقه والأدب، توفي ليلة الجمعة، في الخامس والعشرين من ربيع الأول سنة (١٣٠٦هـ)، ينظر: الأعلام: ٦ / ٨٦.

٢٩- ينظر في بعض من هذه العلامات، ووجودها في عدد من المصاحف: كتاب حق التلاوة ص ٧٧.

٣٠- ينظر: السنن الكبرى: ٢/ ٤٤و٥٢، وشعب الإيمان: ٢/ ٣٩١، رقم الحديث (٢١٥٦)، ينظر ذلك في موقع الموسوعة الشاملة على الشبكة العنكبوتية (كتب الحديث الشريف).

٣١- ينظر: النشر: ٢٢٦/١.

٣٢- ينظر: المصحف الكوفي ص ٢٣٧، ٢٥٥.

٣٣- ينظر للوقوف على هذه الأنواع: النشر: ١/ ٢٢٥، وأحكام قراءة القرآن ص ٢٥١، والفوائد التجويدية في شرح المقدمة الجزرية ص ١٦٢.

٣٤- ينظر في هذه الأنواع: النشر: ١/ ٢٣٧، وأحكام قراءة القرآن ص٢٢٥، والفوائد التجويدية في شرح المقدمة الجزرية ص١٦٢.

٣٥- ينظر ذلك في: المكتفى ص ١٠٠، والنشر: ١/ ٢٢٧.

والشيخ عبد الفتاح القاضي وأثره في الدراسات القرآنية (للوقوف على رأيه المؤيد ذلك) ص ٢٠٥، وحق التلاوة ص ٧٧، والمصحف المرشد برواية قالون عن نافع حيث التزمت اللجنة المشرفة على طباعته رموزًا تدل على هذه الأنواع الثلاثة حصرًا، واستغنت عما سواها.

٣٦- ينظر: كتاب النُقط للداني ص ١٢٥ (منشور مع كتاب المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار للداني).

٣٧- ينظر: المصدر نفسه.

٣٨- ينظر: لطائف الإشارات: ١/ ٢٦٤.

٣٩- ينظر: فن الترقيم أصوله وعلاماته في العربية ص ٢٠، ٢١، وينظر أيضاً المصدران اللذان عاد إليهما الدكتور عبد الفتاح الحموز في هذا النص، وهما تحقيق النصوص ونشرها لعبد السلام هارون ص ٧٩، والمعيد في أدب المفيد والمستفيد للعَلْمَوِيّ ص ١٢٨

٤٠- ينظر: النشر: ١/ ٢٣٧ (التنبيه الثامن)، والإتقان: ١/ ٨٧ (التنبيه الرابع)، ونهاية القول المفيد ص١٧٢ (الفصل السابع: في بيان وقف التعسف ووقف المراقبة)، وحق التلاوة ص٨٠.

٤١- لوحظ في عدد من المخطوطات القديمة أن العلماء يستعينون بهذه النقط المثلثة للفصل بين الصدر والعجز في بيت الشعر الواحد. ينظر: فن الترقيم ص١٩.

٤٢- ينظر: إيضاح الوقف والابتداء، ص٢، والمكتفى ص١٠٠.

٤٣- ينظر: المكتفى ص١١٨.

٤٤- هو أبو الفضل العجلي، المقرئ عبد الرحمن بن أحمد ابن الحسن الرازي، ولد في مكة سنة (٣٧١هـ)، وتوفي في شهر جماد الأولى سنة (٤٥٤ هـ)، ومن آثاره: كتاب اللوامح في القراءات، وكتاب جامع الوقف. ينظر: معرفة القراء الكبار على الطبقات والإعصار: ١/ ٤١٧، والهامش رقم (١) من كتاب لطائف الإشارات: ٣٦/١.

٤٥- ينظر: النشر: ٢٢٨/١، والإتقان: ٨٧/١، ونهاية القول المفيد ص١٧٤.

٤٦- ينظر: ميزان الذهب في صناعة شعر العرب: ص ٨٥، ٨٦، وينظر أيضًا: الحُور العِين ص ١٢٤.

٤٧- ينظر: لسان العرب: ٤٧٢/٤ (مادة: رقب).

٤٨- ينظر: النشر: ١/ ٢٢٧، ٢٢٨، والإتقان: ١/ ٨٧، ونهاية القول المفيد ص١٧٢.

٤٩- ينظر: نهاية القول المفيد ص١٧٢، نسب الشيخ محمد مكي نصر هذا الكتاب للشيخ محمد صادق الهندي، في حين نسبه الدكتور علي شواخ إسحاق لعبد الله بن محمد بن يوسف الأماسي، المعروف بيوسف أفندي زاده المُتوفى سنة (١١٦٧هـ)، والذي يبرر هذا الخلط أن كلا الكتابين ما زال مخطوطًا ولم يحقق. ينظر: معجم مصنفات القرآن الكريم: ٣٧/٤.

٥٠- ينظر: النشر: ١/ ٢٢٨، والإتقان: ٨٧/١، ولطائف الإشارات: ١/ ٢٦٢.

٥١- ينظر: المصحف المرشد برواية قالون عن نافع، طباعة تونس ١٣٦٤ هـ.

٥٢- ينظر: المصاحف العثمانية - المصحف الكوفي ص٢٣٧.

٥٣- ينظر: النشر: ١/ ٢٢٧، ٢٢٨.

٥٤- ينظر: الإتقان: ١/ ٨٧.

٥٥- ينظر: نهاية القول المفيد ص١٧٢.

٥٦- جاء في نهاية القول المفيد ص١٧٢: (آمنوا يراقب كذلك)، والصواب (ليؤمنوا)، لأنه ليس في السورة غير هذا الموضع يوجد بعده (كذلك).

٥٧- الشعراء: ٢٦ / ٥٠.

٥٨- البقرة: ٢/ ١٩٧.

٥٩- ينظر: تفسير الثعالبي: ١/ ٣٠، وتفسير الرازي: ١٢/٢، وتفسير القرطبي: ١٥٩/١، وتفسير السعدي: ١/ ٤٠.

٦٠- ينظر: تفسير الرازي: ٢/ ١٩.

٦١- ينظر: كيف نتعامل مع القرآن ص ١٤٨.

٦٢- ينظر: تفسير الثعالبي: ٣٠/١، وتفسير الرازي: ٢/ ٢٢، والتبيان: ١٥/١.

٦٣- ينظر: التبيان: ١٥/١.

٦٤- البقرة: ٢/ ١٨٥.

٦٥- الأنفال: ٨/ ٢٩.

٦٦- ينظر: تفسير أبي السعود: ٢٤/١.

٦٧- ينظر: تفسير الرازي: ١٢/٢، وتفسير القرطبي: ١٥٩.

٦٨- ينظر: تفسير الرازي: ٢/ ٢١.

٦٩- ينظر: التبيان: ١٦/١، وتفسير السيوطي: ٥١/٢.

٧٠- ينظر: التبيان: ١٦/١.

٧١- ينظر: تفسير الرازي: ١٥٨/١١.

٧٢- ينظر: تفسير السيوطي: ٥١/٢، ٥٢.

٧٣- ينظر: تفسير الرازي: ١١/ ١٥٨.

٧٤- ينظر: تفسير الرازي: ١١/١٥٨، والتبيان: ١/١٦، وتفسير النسفي: ١/٢٧٨، والتسهيل لعلوم التنزيل: ١/١٧٣.

٧٥- ينظر: تفسير السيوطي: ٢/٥٢.

٧٦- المائدة: ٥/٢٣.

٧٧- المائدة: ٥/٢٥.

٧٨- ينظر: تفسير الرازي: ١١/١٥٨، والتبيان: ١/١٦، وتفسير السيوطي: ٢/٥١.

٧٩- ينظر: التبيان: ١/١٦.

٨٠- ينظر: تفسير الرازي: ١١/١٥٨.

٨١- ينظر: تفسير الرازي: ١١/١٥٨، والتبيان: ١/٤٣٦. (ذكر في تفسير الرازي أنها خبر مبتدأ محذوف، يعني هم سماعون، وذلك لا يستقيم مع الوقف الأول حسبما نرى).

٨٢- ينظر: تفسير الرازي: ١١/١٨٣.

٨٣- ينظر: تفسير الرازي: ١١/١٨٣، والتسهيل لعلوم التنزيل: ٢/٥٥.

٨٤- ينظر: تفسير الرازي: ١١/١٨٣.

٨٥- فصلت: ٤١/١١.

٨٦- ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ٢/٥٥، وتفسير الزمخشري: ٢/١٦٦.

٨٧- الكشاف: ٢/ ٢٩٥.

٨٨- ينظر: التبيان ١/٦٠٢، وتفسير النسفي: ٢/ ٢٤٤.

٨٩- ينظر: تفسير القرطبي: ٥/٢٤٤.

٩٠- ينظر: التبيان ١/٦٠٢، وتفسير القرطبي: ٩/٢٤٤.

ثَبْتُ المَصَادِرِ والمَرَاجِع

- **القرآن الكريم:**

أ - مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي، بخط عثمان طه، نشره مجمع الملك فهد في المدينة المنورة لطباعة المصحف الشريف.

ب - برواية حفص عن عاصم - وبهامشه تفسير الجلالين، دار الفكر بيروت، ط أولى، عام ١٤٣٢هـ.

ج - برواية حفص عن عاصم - وبهامشه تفسير مفردات القرآن، لمحمد حسن الحمصي، دار الرشيد، دمشق، وبيروت، عام ١٤٠٦هـ.

د - برواية قالون عن نافع (المصحف المرشد) تونس، عام ١٣٦٤هـ.

- **المصادر، و المراجع الأخرى:**

١- الاتقان في علوم القرآن، تأليف الشيخ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، (ت ٩١١هـ)، مطبوع بهامشه إعجاز القرآن للباقلاني، طبع بمعرفة لجنة من العلماء برئاسة الشيخ أحمد سعد علي، ط دار الندوة الجديدة، بيروت، وهذه الطبعة مصورة بالأوفست عن طبعة القاهرة، عام ١٩٥١م.

٢- أحكام قراءة القرآن الكريم، تأليف الشيخ محمود خليل الحصري، (ت ١٤٠١هـ)، ضبط نصه، وعلق عليه محمد طلحة بلال منيار، من إصدارات جماعة تحفيظ القرآن الكريم بمكة المكرمة، الكتاب الأول، ط أولى، ١٩٩٥م، المكتبة المكية، مكة المكرمة.

٣- الأعلام، لخير الدين الزِّرِكْلي، (ت ١٩٧٦م)، ط الرابعة، ١٩٧٩م، دار العلم للملايين، بيروت.

٤- إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، تأليف أبي بكر محمد بن بشار الأنباري، (ت ٣٢٨هـ)، تحـ محيي الدين عبد الرحمن رمضان، ط مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٧٠م.

٥- البلاغة: فنونها وأفنانها، (علم المعاني)، تأليف د.فضل حسن عباس، ط الثالثة، دار الفرقان، إربد - الأردن، ١٩٩٢م.

٦- البيان والتبيين، تأليف الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، تحـ حسن السندوبي، ط الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، دار إحياء العلوم، بيروت.

٧- التبيان في إعراب القرآن، تأليف أبي البقاء، عبد الله بن حسين العكبري، (ت ٦١٦هـ)، تحـ علي محمد البجاوي، ط الثانية، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧م.

٨- الترقيم وعلاماته في اللغة العربية، تأليف أحمد زكي باشا، (ت ١٣٥٢هـ)، قدَّم له واعتنى به عبد الرحمن ابن إبراهيم بن فوده، نشر مكتبة التوعية الإسلامية، الجيزة - مصر، ١٩٨٨م.

وهناك طبعة أخرى لهذا الكتاب اعتنى بنشرها الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، (ت ١٤٢٢هـ)، ط الثانية، ١٩٨٧م، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سورية.

٩- التسهيل لعلوم التنزيل، تأليف محمد بن أحمد، ابن جزي الكلبي، (ت ٧٤١هـ)، ط الدار العربية للكتاب، بيروت (لا - ت).

١٠- التصريف الملوكي، تأليف أبي الفتح، عثمان بن عبد الله ابن جني، (ت ٣٩٢هـ)، عني بتصحيحه وطباعته محمد سعيد بن مصطفى النعسان الحموي، ط أولى، شركة التمدن الصناعية بالقربية، مصر (لا - ت).

١١- تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، تأليف أبي السعود، محمد بن محمد العمادي، (ت ٩٥١هـ)، ط الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

١٢- تفسير الثعالبي (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)، لأبي زيد، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، (ت ٨٧٥هـ)، ط مؤسسة الأعلمي، بيروت، (لا - ت).

١٣- تفسير الرازي (التفسير الكبير، أو مفاتيح الغيب)، تأليف الامام فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري الرازي، (ت ٦٠٤هـ)، منشورات محمد علي بيضون، ط أولى ٢٠٠٠م، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤- تفسير الزمخشري (الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، تأليف الامام أبي قاسم، جار الله، محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، (ت٥٣٨هـ)، ط أولى، دار الفكر، بيروت.

١٥- تفسير السعدي (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان)، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، (ت١٣٧٦هـ)، تح عبد الرحمن بن معلا اللويحق، وتقديم محمد بن صالح العثيمين، ط أولى، ٢٠٠١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٦- تفسير السيوطي (الدر المنثور في التفسير بالمأثور)، تأليف الشيخ جلال الدين، عبد الرحمن السيوطي، (ت٩١١هـ)، ط أولى ١٩٨٣م، دار الفكر، بيروت.

١٧- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، للامام أبي عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، (ت٦٧١هـ)، دار الفكر، عمّان، ودار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.

١٨- تفسير النسفي (مَدارك التنزيل وحقائق التأويل)، لأبي البركات، عبد الله بن أحمد النسفي، (ت ٧١٠هـ)، ضبطه الشيخ إبراهيم محمد رمضان، ط أولى، ١٩٨٩م، دار القلم، بيروت.

١٩- حق التلاوة، تأليف حسني الشيخ عثمان، ط الثانية، ١٩٨٨م، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن.

٢٠- الحُورُ العِينُ، لأبي سعيد، نشوان الحِمْيَري(ت ٥٧٣هـ)، تح كمال مصطفى، ط الثانية، ١٩٨٥م، دار آزال للطباعة و النشر، بيروت، و المكتبة اليمنية، صنعاء.

٢١- دروس في كتب النحو، تأليف د. عبده الراجحي، ط عام ١٩٧٤م، دار النهضة العربية، بيروت.

٢٢- دلائل الاعجاز، تأليف الشيخ عبد القاهر الجرجاني، (ت ٤٧١هـ)، تح محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، (لا - ت).

٢٣- الشيخ عبد الفتاح القاضي - رحمه الله - وأثره في الدراسات القرآنية، بحث أعده الدكتور عبد العزيز عبد الفتاح القارئ، ونشر في العدد الأول من مجلة كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، في عام ١٤٠٢هـ، ص ٢٩٧.

٢٤- فن الترقيم في العربية - أصوله وعلاماته، للدكتور عبد الفتاح أحمد الحموز، ط أولى، ١٩٩٢م، دار عمار، عَمّان، الأردن.

٢٥- الفهرست، للنديم، محمد بن إسحاق، (ت ٣٨٠هـ)، تح رضا تجدد، ط عام ١٩٧١م، طهران، شاعت نسبة هذا الكتاب لابن النديم (ينظر في ذلك طبعة مطبعة الاستقامة، القاهرة)، وقد تبيّن أنه للنديم نفسه، وهو المسمى محمد بن إسحاق، وليس المذكور ابنه، علماً أن تاريخ الوفاة هو نفسه، بحسب ما ذكر المحقق رضا تجدد.

٢٦- الفوائد التجويدية في شرح المقدمة الجزرية، تأليف عبد الرزاق بن علي بن إبراهيم موسى، ط أولى، مطابع الرشيد، المدينة المنورة، (لا - ت).

٢٧- القطع والائتناف، تأليف أبي جعفر النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، (ت ٣٣٨هـ)، تح د. أحمد خطاب العمر، ط أولى، منشورات وزارة الأوقاف العراقية - الكتاب الخامس والثلاثون - مطبعة العاني، عام ١٩٧٨م، بغداد.

٢٨- الكتاب، سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، (ت١٨٠هـ)، تح عبد السلام محمد هارون، ط الثالثة، ١٩٨٣م، عالم الكتب، بيروت.

٢٩- الكامل في اللغة والأدب، تأليف أبي العباس، محمد بن يزيد المبرد، (ت ٢٨٥هـ)، تح محمد أحمد الدالي، ط أولى ١٩٨٦م، مؤسسة الرسالة.

٣٠- كيف نتعامل مع القرآن، مدارسة أجراها أ.عمر عبيد حسنة مع الشيخ محمد الغزالي، من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الرابعة ١٤١٤هـ ١٩٩٣م.

٢١- لسان العرب، تأليف ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الأفريقي، (ت ٧١١هـ)، دار صادر، ١٩٦٨م، بيروت.

٢٢- لطائف الإشارات لفنون القراءات، تأليف الامام شهاب الدين، أبي العباس، أحمد بن محمد بن أبي بكر، (ت ٩٢٣هـ)، تحـ الشيخ عامر السيد عثمان، والدكتور عبد الصبور شاهين، من منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، الكتاب السادس والعشرون، ١٩٧٢م، القاهرة.

٢٣- المصحف الكوفي، بحث حرره الشيخ محمود سيبويه البدوي، ونشر في العدد الأول من مجلة القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، في العام ١٤٠٢/١٤٠٣هـ، ص ٢٢١.

٢٤- معجم مصنفات القرآن الكريم، للدكتور علي شواخ إسحاق، ط أولى، ١٩٨٤م، دار الرفاعي، الرياض، السعودية، الجزء الرابع.

٢٥- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، للإمام محمد بن أحمد الذهبي، (ت ٧٤٨هـ)، تحـ د.بشار عواد، والشيخ شعيب أرناؤوط، وصالح مهدي عباس، ط أولى، ١٩٨٤م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٦- معاني القرآن، لأبي زكريا الفراء، يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمي، (ت ٢٠٧ هـ)، تحـ محمد علي النجار، وعبد الفتاح شلبي، ط الثانية، ١٩٨٠م، مصورة عن طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ١٩٧٢م، عالم الكتب، بيروت.

٢٧- مقدمة في الوقف والابتداء، بحث للدكتور أحمد خطاب العمر، نشر في مجلة آداب الرافدين، العدد الثامن، ١٩٧٧م، بغداد، ص ١٦٧.

٢٨- المكتفى في الوقف والابتداء، لأبي عمرو الداني، عثمان ابن سعيد بن عثمان، (ت ٤٤٤هـ)، تحـ د.جايد زيدان مخلف، من منشورات وزارة الأوقاف العراقية، لجنة إحياء التراث، الكتاب الرابع والخمسون، ١٩٨٤م.

٢٩- منار الهدى في معرفة الوقف و الابتدا، للأشموني، أحمد ابن محمد بن عبد الكريم، (ت بعد ١٠٠٠هـ)، ط أولى، ١٩٧٣م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

٤٠- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب، للسيد أحمد الهاشمي، ط عام ١٩٧٩م، مكتبة النقاء، بغداد.

٤١- النشر في القراءات العشر، للحافظ أبي الخير، محمد ابن محمد الدمشقي، الشهير بابن الجزري، (ت٨٣٣هـ)، أشرف على تصحيحه ومراجعته الشيخ علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، (لا ت).

٤٢- النَّقط، لأبي عمرو الداني، تحـ محمد أحمد دهمان، مطبوع مع كتاب (المُقنع) للداني أيضًا، دار الفكر المعاصر: بيروت، ودار الفكر: دمشق، تصوير ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، عن ط الأولى، ١٩٤٠م.

٤٣- نهاية القول المفيد في علم التجويد، للشيخ محمد مكي نصر الجريسي، (كان حيًا سنة ١٣٠٥هـ)، مراجعة الشيخ محمد علي الضباع، ط عام ١٣٤٩هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

٤٤- الشبكة العنكبوتية (الإنترنت):

موقع الموسوعة الإسلامية الشاملة.

موقع وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف، والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية.

درج الدرر في تفسير الآي والسور المنسوب لعبد القاهر الجرجاني، هو شماريخ الدرر في تفسير الآي والسور لعلي بن عراق الصناري أبو الحسن الخوارزمي (المتوفى ٥٣٩هـ)

الدكتورة / نوال عبد الرزاق سلطان
دبي - الإمارات العربية المتحدة

تفسير درج الدرر المنسوب للجرجاني (ظنًا) حققه أكثر من عشرة باحثين وباحثات ونالوا به درجات علمية من جامعات وكليات عديدة، منهم:

- **د. عبد الله الخطيب، من الأردن، حقق من الفاتحة إلى آخر سورة النساء. ونال به درجة الدكتوراه من جامعة مانشستر- بريطانيا- عام ١٩٩٠م.**

- أ. حنان ذياب، حققت منه أجزاء، ونالت به درجة الماجستير من الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا - عام٢٠٠٣ م.

- د. وليد بن أحمد الحسين حقق منه سورة الفاتحة وسورة البقرة ونال درجة الماجستير بتقدير ممتاز، من جامعة الجنان - لبنان - عام ٢٠٠٥م. وقد جزم المحقق بعد التحري والاستقصاء أنه لعبد القاهر الجرجاني.

ثم أتم تحقيقه مع د. إياد القيسي، ونشره ضمن إصدارات مجلة الحكمة التي تصدر في بريطانيا عام ٢٠٠٨م.

- د. طلعت صلاح الفرحان، حققه بالاشتراك مع د. محمد أديب شكور، فحقق د. طلعت من سورة الفاتحة إلى سورة يونس، وحقق د. محمد أديب من سورة هود إلى سورة الناس. ونالا به درجة الدكتوراه من جامعة بغداد سنة ٢٠٠٥-٢٠٠٦م. ثم نشراه بدار الفكر- ناشرون - عمان- الأردن - ٢٠٠٩م. ثم قام بتحقيقه د. طلعت صلاح الفرحان بمفرده، فأكمل الجزء المتبقي له، وهو قيد النشر فيما أعلم، ولم أطلع عليه لأتعرف على ماتوصل إليه من النتائج.

- وزع على طالبات لنيل درجة الدكتوراة عام ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

بكلية التربية للبنات - قسم الدراسات الإسلامية - مكة المكرمة - بإشراف أ. د.فهد بن عبد الرحمن الرومي - حفظه الله ﷻ. منهن:

- الأخت د. لولوة المشعلي، رسالة دكتوراه مسجلة ٢٠٠٥م.

وتمت مناقشتها.

- الأخت أ. بنان عبد الرحيم بالطو، رسالة ماجستير مسجلة عام ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م بكلية التربية للبنات - قسم الدراسات الإسلامية - مكة المكرمة. وتمت مناقشتها.
- الأخت د. هند محمد زاهر سردار، نالت به الدكتوراه العام الفائت.
- الأخت أ. نوال محمد زاهر سردار، ستناقش عما قريب، بإذن الله ﷻ.

هذا مما دعاني في هذه العجالة إنْ أميط اللثام، وأزيح الشكوك الكثيرة التي أثيرت حول صحة نسبته إلى الإمام عبد القاهر الجرجاني واختلاف الباحثين بين مثبت مؤكد صحة النسبة، وبين شاك ومتردد بين الإثبات والنفي. مع ذهاب كل فريق إلى تأييد ما ذهب إليه بالأدلة والبراهين. مع إنَّ عدم النسبة لاتقلل من شأن هذا التفسير القيم.

وكنت قد كتبت بحثًا حول هذا الموضوع منذ عامين أو أكثر، وبقي حبيس الأدراج ريثما يصلني المخطوط الأصلي الذي يثبت صحة نسبته، وأرسلت إلى المكتبة السليمانيه التي آلت إليها مكتبة (مراد ملا) التي تحتو على هذا المخطوط[1]، ولمّا يصلني الجواب...! فرأيت إنْ أنشر ما كتبته فربما يكون فيه الخير والنفع، بإذن الله - تعالى -.

والله ﷻ أسأله إنْ يجعل عملي خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به الباحثين والباحثات الذين حققوا هذا التفسير الجليل لأنهم - والله أعلم - متعطشون للمعرفة، وصحة النسبة للمؤلف الحقيقي.والله ﷻ من وراء القصد.

ولست - الآن - بصدد التعريف بالكتاب، ولا نقد المضامين، ولا التعريف بأعلامه رغم الأخطاء والهفوات التي تتراوح من باحث لآخر، فقد نشر التفسير أكثر من مرة والحمد لله، وعمت الفائدة المرجوة، ولكن سوف أنشر بحثًا أصحح به الأخطاء المتنوعة في هذا الكتاب فهذا تقتضيه الأمانة العلمية. وفي هذا البحث صححت عنوان الكتاب وصحة نسبته - فيما بدا لي- لمؤلفه، وأستميح العذر من الجميع، إذ لابد من إعادة الحق لنصابه، ونسب الفضل لأصحابه.

إنَّ المتصفح لهذا التفسير تستوقفه كلمات وعبارات تبحر به بعيدًا عن الإمام عبد القاهر الجرجاني البلاغي المتفقه على مذهب السادة الشافعية، فالمؤلف كان يكثر من قوله: هذا عندنا... ومذهبنا..[2]، وعند الشافعي لايجوز، أو عند أصحابنا: كذا وكذا، وعند الشافعي: كذا وكذا، أو يقول: المسألة عندنا: كذا... وعند الشافعي: كذا... ويردد أحكام السادة الأحناف ويستدل بآرائهم في الأصول والفروع[3]، ويقرر مذهبهم مع الأدلة، وكان يكثر من الاستشهاد بأقوال الإمام أبي حنيفة النعمان[4] وصاحبيه (أبي يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني)[5] رحمهم الله - تعالى - مما يلفت النظر، فالمؤلف - إذن - فقيه حنفي.

فضلاً على أنه كان يبحر بعيدًا عن شاطئ نظرية النظم التي اعتمدها الجرجاني في كتابيه: دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة.واللفتات البلاغية في تفسيره قليلة نوعًا ما، والمتمرس بأسلوب عبد

القاهر يدرك منذ الصفحات الأولى إنْ أسلوب الكتاب ليس بأسلوبه، ولا بطريقة تعبيره.

وكذلك التفسيرات اللغوية الكثيرة التي صحبتنا من بداية التفسير إلى نهايته، والتي تدل دلالة واضحة على أنه من اللغويين المتمكنين من ناصية اللغة، المالكين لزمامها...

ونسير مع المؤلف في تفسيره فيأخذ بأيدينا مستدلًا بالشواهد النحوية واللغوية والأدبية، وأقوال أساطين النحو واللغة والأدب إلى منتصف القرن الخامس أو مابعده بقليل، ولايتجاوز باستشهاداته بأقوال العلماء إلى مابعد هذا القرن، مما نستدل به- على الأرجح - أنه من رجال القرنين: الخامس أوالسادس؟.

ثم إنه لايترك آية، أوسورة، وفيها سبب نزول إلا وذكره لنا، أو فضيلة من فضائل هذه الآيات والسور إلا أمتعنا بها، وذكْرنا بأجرها، فهو إذن من العارفين بأسباب النزول، وبفضائل القرآن الكريم.

ويقودنا في تفسير الآيات بروح المفسر الماهر المتمكن متحدثًا بإسهاب واستطراد، على عادة الوعاظ وأساليبهم في التدريس والوعظ، فيقص القصص، ويذكّر، ويرغّب، ويرهّب، فهو إذن من المفسرين والوعاظ.

ولاينسى أسماء وقصص النبيين عليهم السلام، وسيرة خاتمهم سيدنا محمد ﷺ مع ذكر غزواته وسراياه، وخصائصه وشمائله، مع مايشوب ذلك من ذكر لبعض الإسرائيليات، فهو إذن على علم واطلاع كبيرين بالتاريخ ورجاله، والسيرة النبوية المطهرة، وأحداثها العظيمة.

ويحيلنا في تفسيره في (سورة الحشر) عند تفسير أسماء الله الحسنى على كتابه (مفتاح الهدى)، وأنه استوفى الكلام في الأسماء فيه، وربما وقع لبس من أحد النساخ فقال: (مصباح الهدى)[٦]، ولا ندري ما الصحيح؟ فلم أعثر على كتاب مخطوط، أو مطبوع يحمل هذا العنوان في مصنفات شرح أسماء الله الحسنى أو اشتقاقاتها. لذلك أدعو الأخوة الباحثين الكرام للتنقيب عنه، ونشره إنْ وجد.

ومن هنا كان لابد لي من البحث عن إمام، فقيه حنفي، مفسر، واعظ، لغوي، نحوي، شرح أسماء الله الحسنى أو ذكر اشتقاقاتها، تنطبق أوصافه على مصنف هذا التفسير.

فتشت في كشف الظنون عن كتب التفسير فوجدت إنْ حاجي خليفة قد ذكر من جملة التفاسير: تفسير الخوارزمي، أبو الحسن علي بن عراق (بن محمد بن علي العمراني الحنفي)[٧]، له تفسير الدرر. إذ خلط بين شخصيتين: علي بن عراق الصناري أبو الحسن الخوارزمي (ت٥٣٩هـ)، وأبو الحسن علي بن محمد العمراني الخوارزمي (ت٥٦٠هـ) فنسب التفسير لهما في الموضعين ثم ذكر حاجي خليفة: الدرر[٨]، وسمادغ (شماريخ) الدرر[٩] في تفسير القرآن لأبي الحسن علي بن عراق الخوارزمي المتوفى بحدود٥٣٩هـ. فعرفت أنه وقع خلط بين الشخصيتين ثم ذكر مايأتي:

درج الدرر في التفسير مختصر للشيخ عبد القاهر الجرجاني (ظنًا)[١٠] وبعد ذلك ذكره البغدادي: (درج الدرر في تفسير الآي والسور)[١١] منسوبًا للجرجاني، وكان علينا إنْ نبحث عن التفسير الذي هو بعنوان:

(شماريخ الدرر في تفسير الآي والسور)[١٢] لأحد المفسرين وهو:

«علي بن عراق الصناري الخوارزمي»

فتشت في طبقات الأدباء، و الفقهاء الأحناف،

درج الدرر في تفسير الآي والسور المنسوب لعبد القاهر الجرجاني: هو شماريخ الدرر في تفسير الآي والسور لعلي بن عراق الصناري أبو الحسن الخوارزمي (المتوفى ٥٣٩هـ)

والمفسرين، عمن اشتهر بالتفسير والفقه واللغة والأدب، ووافقت هذه الأوصاف صاحب الكتاب الذي ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون: علي بن عراق الصناري، ولكنه وهم وخلط بينه وبين العمراني، ثم سرى هذا الوهم إلى صاحب هدية العارفين، فنرى أنه ينسب شماريخ الدرر إلى علي بن عراق الصناري تارة[١٣]، وإلى العمراني تارة أخرى، ونراه يخلط بين الترجمتين، فيقول: (ابن عراق، حجة الأفاضل، أبو الحسن، علي بن محمد بن علي بن أحمد الخوارزمي، العمراني، المتوفى ٥٦٠هـ ستين وخمسمئة) كما أنه كصاحب كشف الظنون يهم في نسبة المصنفات إلى كل منهما، ونرى هذا الوهم يسري إلى كتب التراجم والمصنفات إلى عصرنا الحاضر. فكان لابد لي من التمييز بين الشخصيتين، ودراسة كل منهما على حدة.

أمّا حجة الأفاضل[١٤] فهو: علي بن محمد بن علي العمراني المعتزلي، أبو الحسن الخوارزمي. قال ياقوت: «يلقب حجة الأفاضل، وفخر المشايخ، الأديب أبو الحسن العمراني الخوارزمي، مات فيما يقارب سنة ستين وخمسمئة، ذكره أبو محمد بن أرسلان[١٥] في «تاريخ خوارزم» ومن خطه نقلت فقال: العمراني[١٦] حجة الأفاضل، سيد الأدباء، قدوة مشايخ الفضلاء، المحيط بأسرار الأدب، والمطلع على غوامض كلام العرب، قرأ الأدب على فخر خوارزم محمود بن عمر الزمخشري، فصار أكبر أصحابه، لايشق غباره في حسن الخط واللفظ. سمع الحديث من فخر خوارزم، والإمام علي الترجماني، والإمام الحسن بن سليمان الخجندي، والقاضي عبد الواحد الباقرحي، وغيرهم. وكان ولوعًا بالسماع، كتوبًا[١٧]، وكان - مع العلم الغزير الوافر - فيه دين وصلاح وزهادة، وكان يذهب مذهب الرأي والعدل، وله تصانيف حسان منها:

كتاب المواضع والبلدان[١٨]، وكتاب تفسير القرآن، وكتاب اشتقاق الأسماء»[١٩] (لكن بعض المصادر تذكر التفسير بعنوان: شماريخ الدرر في تفسير الآي والسور)[٢٠]. وله شعر حسن، ومنه قصيدة في مدح رسول الله ﷺ **وخلفائه الراشدين، يعارض فيها قصيدة كعب بن زهير ﷺ، و له شعر أيضًا أورده لنفسه في كتاب البلدان**[٢١].

ونجد بعض المصادر تنسب مصنفات العمراني للصناري والعكس، وجاء هذا الوهم لعدة أسباب، منها: تشابه الاسمين، والكنيتين، واللقبين، والمعاصرة، وتشابه التصنيف؛ فلكل واحد منهما كتاب في التفسير، وآخر في اشتقاق الأسماء، وديوان شعر. ولكن علي بن عراق له كتاب في أسماء الله الحسنى واشتقاقها - والله أعلم - لأنه كان يتكلم بهذا الصدد، وكان يتحدث عن اشتقاق الأسماء، ذكره في درج الدرر المنسوب خطأً عند قوله - تعالى - «البارئ» قال ابن عراق: «وقد استوفينا الكلام في الأسماء في كتاب «مفتاح الهدى»[٢٢].

وقد استشهد ياقوت في أماكن كثيرة في «معجم البلدان» بأقوال العمراني من كتابه «المواضع والبلدان» وذكر ذلك في مقدمة كتابه. قال ياقوت، عند مادة السلوان،: «قال أبو الحسن الخوارزمي: قال علي بن عيسى: السلوان ماء يشرب، من شرب منه ذهب همه فيما يقال، هكذا في كتاب البلدان من جمعه». (معجم البلدان ٢٤١/٣). كذلك قال في موضع آخر: «ابن ماماه، لا أعرفه في غير كتاب العمراني، وقال مدينة صغيرة ولم يزد (معجم البلدان ٧٩/١). وأيضًا استشهد بأقواله في كتابه الخزل والدأل، يقول: «دار جين: اسم موضع ذكره العمراني، وفيه نظره.

(الخزل والدأل ٨٢). كما استشهد بأقواله صاحب مراصد الاطلاع، يقول: «ابن ماما، قال

العمراني: مدينة صغيرة». (مراصد الاطلاع ١٩/١). وكذلك نقل منه الزبيدي في تاج العروس، قال الزبيدي: «نُقمى كحُبلى، نقله أبو الحسن الخوارزمي». (تاج العروس: مادة «نقم»). وقد ذكر ياقوت أبياتًا من قصيدة له في مدح الرسول ﷺ، **ومن المسلم به أنها وردت في ديوانه الذي هو بحكم المفقود**[٢٣].

وأما علي بن عراق الصناري الخوارزمي فقد عدت إلى معجم الأدباء وكانت فرحتي عظيمة إذ وجدت فيه بغيتي، فياقوت هو أول من ترجم له فيما بين يدي من المصادر، ثم تتبعت ترجمته في مصادر عدة[٢٤]. وسأترك القلم لصاحب معجم الأدباء حيث يحدثنا عن صاحب التفسير، فيقول:

(علي بن عراق الصناري، أبو الحسن الخوارزمي، مات سنة تسع وثلاثين وخمسمئة بمذانة، قرية من قرى خوارزم، ذكر ذلك أبو محمد محمود بن محمد بن[٢٥] في تاريخ خوارزم وقال: كان نحويًا، لغويًا، عروضيًا، فقيهًا، مفسرًا، مذكرًا[٢٦]، قرأ الأدب على أبي علي الضرير النيسابوري[٢٧]، والفقه بخوارزم على الإمام أبي عبد الله الوبري[٢٨]، ثم ارتحل في الفقه إلى بخارى، فتفقه بها على مشايخها، ثم عاد إلى جرجانية[٢٩] خوارزم، فتكلم في مسائل مع أئمتها، ثم تحول إلى قرية مذانة وتوطنها، وكان يعظ في المسجد الجامع غداة الجمعة، وكان يحفظ اللغات الغريبة، والأشعار العويصة، وصنف كتاب (شماريخ الدرر في تفسير القرآن)، ولما فرغ منه كتب في آخره:

فرغنا من كتابته عشيًا
وكان الله في عوني وليًا
وقد أدرجته نكتًا حسانًا
ومعنًى يشبه الرطب الجنيًا

إن البيتين المذكورين آنفًا هما بيت القصيد كما سنرى بعد قليل بإذن الله.

قال: وقرأت بخط أبي عمرو البقال: كان من لطائف الصناري إذا نام واحد من أهل الرستاق في مجلسه ناداه من على المنبر بأعلى صوته: أيها التيس المذاني، اترك المنام، واسمع الكلام، ثم ينشده[٣٠]:

وصاحب نبهته لينهضا
إذا الكرى في عينه تمضمضا
فقام عجلان وما ترَّضا
يمسح بالكفين وجهًا أبيضا[٣١]

ثم يقول: تمضمض من النعاس: إذا دب في عينه، ومنه المضمضة في الوضوء، سميت بذلك لأن الغاسل يمضمض الماء في فمه: أي يديره، ويجريه فيه)[٣٢]. انتهى كلام ياقوت الحموي.

وأمّا أبو عمرو المذكور فهو: عثمان بن محمد ابن أحمد البلخي، البقال، والعجم تزيد الياء لا للنسبة فتقول: البقالي، وهو شاعر، وأديب، من خوارزم، ذكره محمود بن محمد بن أرسلان في تاريخ خوارزم، والأنباري في نزهة الألباء، وفيه: (النقالي مصحفًا) في ترجمة أبي محمد طلحة ابن محمد النعماني[٣٣] وكذلك ياقوت في معجم الأدباء ١٤٦٠/٤، والقفطي في إنباه الرواة ٩٤/٢، والصفدي في الوافي بالوفيات ٤٨٦/١٦ - ٤٨٨، والسيوطي في بغية الوعاة ١٩/٢، وفي الازدهار فيما عقده الشعراء من الأحاديث والآثار ١٠٩ - ١١٠، يقول السيوطي: قال أبو المظفر بن السمعاني[٣٤] في أماليه: أنشدنا الإمام والدي[٣٥] قال: أنشدنا الأديب أبو عمرو عثمان بن محمد البقالي لنفسه بخوارزم، ثم ساق الأبيات. وقد توسعت في ذكر هذا العلم الأديب، وشهادته على الصناري -عصريّه-

درج الدرر في تفسير الآي والسور المنسوب لعبد القاهر الجرجاني: هو شماريخ الدرر في تفسير الآي والسور لعلي بن عراق الصناري أبو الحسن الخوارزمي (المتوفى ٥٣٩هـ)

في خوارزم. وهذه وثيقة هامة عن علي بن عراق الصناري وذلك لحسن تصوير البقالي للصناري، ولسلوكه، وكيفية تدريسه، وطريقة وعظه.

لقد ذكر الصناري أنه انتهى بفضل الله وعونه من تفسيره، فقال: وقد أدرجه نكتًا حسانًا، ولأنه كان يستعمل اللغة الغريبة - والله أعلم - سماه: شماريخ الدرر في تفسير الآي والسور، والشماريخ: جمع شمروخ وشمراخ، قال الأزهري[٣٦]: العثكال والعثكول: هو العرجون الذي فيه أغصان الشماريخ التي عليها البسر والتمر. قال النبي ﷺ «خذوا له عثكالًا فيه مئة شمراخ فاضربوه بهاه. وقال المطرزي[٣٧] العثكال والعثكول: عنقود النخل والشمراخ: شعبة منه. وربما كان يريد إنَّ تفسيره هذا مثل عناقيد الدرر. فالمفسر كان يحب الإغراب، وقد سار هذا العنوان ردحًا من الزمن بدليل إنَّ من ترجم للصناري ذكره بهذا العنوان، كالصفدي، والسيوطي في طبقات المفسرين، وفي بغية الوعاة، بل واستفاد السيوطي من هذه التسمية فألف كتابًا في التاريخ وسماه (الشماريخ في علم التاريخ) [٣٨].

وقد ذكر الإمام السيوطي البيتين الآنفي الذكر في نهاية الترجمة. ثم إني عثرت على عنوان المخطوط الذي ذكره حاجي خليفة بهذا العنوان (شماريخ الدرر في تفسير الآي والسور) وهو المخطوط الأصلي في (الفهرس الشامل لمخطوطات علوم القرآن /مؤسسة آل البيت)، وأن هنالك نسخة في (مكتبة مراد ملا) ولكن جاء أحد النساخ، فيما بعد - والله أعلم - وربما للسهوله والإيجاز فقال: (درج الدرر في تفسير الآي والسور)، معتمدًا على ماورد في نهاية المخطوط، ثم نقل منه من جاء بعده من النساخ، ووصل إلى زمن صاحب كشف الظنون، فتوهم أنه للجرجاني وذلك إنَّ الصناري كان من جرجانية خوارزم، فقالوا: الجرجاني، وعندما لم يتثبت بعضهم من ذلك قال: ظنًا، وهكذا سرى هذا الوهم إلى عصرنا، حيث أزاح الباحثون والباحثات الغبار عن هذا السفر العظيم، وأخرجوه إلى النور، فجزاهم الله ﷻ عنا خير الجزاء.

ويبقى الحكم الفصل هو المخطوط الأصلي نفسه ليفصح عن هذا الغموض الذي لحق به، عندما يجتهد أحد الباحثين خلال بحثه في المكتبة السليمانية عسى إنْ يأتينا به لا لأحققه ؛ فقد أشبعه الباحثون والباحثات درسًا وتفصيلًا، لكن لإثبات هذه الحقيقة التي تلمستها، فإن أصبت فبتوفيق من الله وعناية منه ﷻ، وإن أخطأت وهذا وارد جدًا من عبدة ضعيفة، فحسبي أنني اجتهدت في هذا الموضوع حسب طاقتي. والحمد لله أولاً وآخرًا.

(وآخر دعوانا إنَّ الحمد لله رب العالمين)

الحواشي

١. الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، مخطوطات التفسير وعلومه.
٢. درج الدرر ١/ ٢٦٠
٣. المصدر نفسه١/ ٢٧٠، ٢٧٦
٤. المصدر نفسه ١/ ١٨٩
٥. المصدر نفسه ١/ ١٩٠ - ٢٥٠
٦. درج الدرر ١/ ٦١٣
٧. كشف الظنون ١/ ٤٤٧
٨. المصدر نفسه.
٩. المصدر نفسه ٢/ ١٠١٩
١٠. المصدر نفسه ١/ ٧٤٥
١١ هدية العارفين ١/ ٦٠٦
١٢. كشف الظنون ٢/ ١٠١٩
١٣. هدية العارفين ١/ ٦٩٨
١٤. ترجمته: الأنساب ٤/ ٢٢٧، ومعجم الأدباء ٥/ ١٩٦١ - ١٩٦٣، واللباب٢/ ٢٥٧، والوافي بالوفيات٢٢/ ٩٤

– ٩٥. والجواهر المضية ٢/ ٦١٢، وتوضيح المشتبه (٧٥٦/١)، وبغية الوعاة ٢/ ١٨٧ – ١٨٨، وطبقات المفسرين للداودي١/ ٤٢٢– ٤٢٥.وطبقات الحنفية ٢/ ١٥٤، وكتائب أعلام الأخيار، وطبقات المفسرين للأدرنه وي ١٩٢، وكشف الظنون١/ ٤٤٦، ٢/ ١٠١٩، وطرب الأماثل ٢٥٠ – ٢٥١، وروضات الجنات ٥/ ٢٥٢ – ٢٥٣، وإيضاح المكنون ٢/ ٥٢، وهدية العارفين١/ ٦٩٨، والأعلام ٥/ ١٥٠، ومعجم المؤلفين ٧/ ٢١٥، ومعجم المفسرين ١/ ٢٧٧، ومعجم مصنفات القرآن الكريم ٢/ ٢٠٦، وأعلام الدراسات القرآنية١٨٧، ومجلة المجمع العلمي م٣٣/ س١٩٤٨م/ ص٤٧، ومجلة الجامعة الإسلامية ع/١٠٧/س ١٤١٨هـ – ١٤١٩هـ،مسألة في الاشتقاق ص٢١١.

١٥. سترد ترجمته عند ترجمة الصناري.

١٦. العمراني (بكسر العين المهملة وسكون الميم وفتح الراء وفي آخرها النون، نسبة إلى بيت كبير بسرخس وهو بيت قديم، الذي رأيت منهم: الرئيس أبا الحسن علي بن محمد العمراني السرخسي توفي ٥٤٥هـ، الأنساب٤/ ٢٣٧)، ونلاحظ إنَّ تاريخ الوفاة قد اختلف عند السمعاني عن باقي المصادر، ولا أعرف هل المذكورهو شخص آخر؟، وقد انفرد السمعاني بذلك، أمّا باقي المصادر فتذكر أنه توفي بحدود ٥٦٠هـ، وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار قول السمعاني وذلك للمعاصرة، والمشاهدة، فقد توفي السمعاني ٥٦٢هـ.

١٧. ورد: كسويًا وكتويًا.

١٨. في بعض المصادر اشتقاق أسماء المواضع والبلدان، (كشف الظنون ١/ ١٠٢).

١٩. معجم الأدباء ٥/ ١٩٦١ – ١٩٦٢ مع بعض الاختصار.

٢٠. ذكره كشف الظنون مرة بعنوان: تفسير حجة الأفاضل١/ ٤٤٦، ومرة بالصفحة التي تليها: تفسير الخوارزمي، وقال عنه: العمراني الحنفي، وذكر وفاة الصناري، ثم قال: تفسير الدرر ١/ ٤٤٧، وهو وهم.

٢١. معجم الأدباء ٥/ ١٩٦٢

٢٢. درج الدرر ٤/ ٦١٢.

٢٣. المدائح النبوية في القرنين السادس والسابع الهجريين ٢٧.

٢٤. ترجمته: معجم الأدباء ٤/ ١٨٢٠ – ١٨٢١، وبغية الوعاة ٢/ ١٧٩، وكشف الظنون ١/ ٤٤٧، و٢/ ١٠١٩، وإيضاح المكنون ٢/ ٥٢، وهدية العارفين ١/ ٦٩٨، والأعلام ٤/ ٢١٢، ومعجم المؤلفين ٧/ ١٤٩، ومعجم المفسرين١/ ٢٧٦.

٢٥. محمد بن محمود بن محمد بن أرسلان العباسي الخوارزمي الحافظ، صنف الكافي في الفروع في أربع أجزاء كبار، ووصف خوارزم وأهلها في تاريخه في ثمانية أجزاء كبار، واختصره الذهبي، توفي (٥٦٨هـ). كان معاصرًا للصناري، كما كان معاصرًا لأبي عمرو البقال، وقد أورد قصصًا وأشعارًا لهذا الأديب تناقلتها كتب التراجم. (طبقات الشافعية للسبكي ٤/ ٢٠٥، وطبقات الشافعية للإسنوي٢/ ٢٥٢، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ١٩–٢٠، وكشف الظنون ١/ ٢٩٣ – ٢٩٤، وديوان الإسلام ٢/ ٣٢٣ – ٣٢٤، وهدية العارفين ٢/ ٤٠٢، والأعلام ٧/ ١١٨).

٢٦. مذكورًا في معجم الأدباء، والصحيح: مذكرًا أي واعظًا، وقد ذكر ذلك السيوطي عندما ترجم له.

٢٧. الحسن بن المظفر أبو علي النيسابوري ثم الخوارزمي الضرير، أديب، نبيل، شاعر، مصنف، مؤدب أهل خوارزم في عصره، ومخرجهم وشاعرهم ومقدمهم،أخذ عنه الزمخشري، وله نظم ونثر وتصانيف، منها: تهذيب ديوان الأدب، وتهذيب إصلاح المنطق،والذيل على تتمة اليتيمة، وقد اختلف في سنة وفاته، فذكر ياقوت (معجم الأدباء ١٠١٦) والسيوطي (البغية ١/ ٥٠٧) إنَّ وفاته سنة ثنتين وأربعين وأربع مئة، والله أعلم أنهما خلطا بين ترجمتين، أو أنه تصحيف من النساخ، بين أربعين وتسعين، وكذلك روى ياقوت أنه كان يروي أشعار المفسر أبي الحسن الواحدي النيسابوري المتوفى (٤٦٨هـ)، ينظر: (معجم الأدباء ٣/ ١٠١٦ – ١٠١٨، ٤/ ١٦١٠، والوافي بالوفيات١٢/ ٢٧١، وبغية الوعاة ١/ ٥٠٧).

٢٨. محمد بن إبراهيم الويري زين الأئمة، كان عالمًا، متبحرًا، مناظرًا، متكلمًا، (ت٥١٠هـ) (الجواهر المضية ٢/ ١٨٢، ٤/ ٢٢٩، وتاج التراجم ٩٩، وفي الفوائد البهية ١٦١: محمد بن أبي بكر، زين الأئمة، المعروف بخمير الويري، له كتاب الأضاحي).

٢٩. خوارزم: مدينة افتتحها قتيبة بن مسلم الباهلي،وكان لإقليم خوارزم قصبتان؛ إحداهما على الجانب الغربي (أي الفارسي) من نهر جيحون تسمى: الجرجانية، واسمها الأصلي: كركانج، وقد عربها العرب المسلمون، (اللباب ١/ ٤٤٦، ولب اللباب ٩٨، وبلدان الخلافة الشرقية ٤٨٩ – ٤٩١).

٣٠. معجم الأدباء٤/ ١٨٢١، وفيه: «وشم» بدل بمسح، وأثبتها

درج الدرر في تفسير الآي والسور المنسوب لعبد القاهر الجرجاني: هو شمارخ الدرر في تفسير الآي والسور لعلي بن عراق الصناري أبو الحسن الخوارزمي (المتوفى ٥٣٩هـ)

من جمهرة اللغة وغيرها من المصادر

٢١. هما في النوادر لأبي زيد (أرض، مضض) بلا نسبة ٤٦٦، وفي الكامل: قال المبرد: وأنشدنيه التوزي عن أبي زيد ١/١٩٢، وفي جمهرة اللغة (مضمض) غير منسوب، وإنما اكتفى ابن دريد بقوله: قال الراجز ٢/١٢٨٤، ولكن نسبه المستشرق كرنكو في الطبعة الأولى إلى الركاض الدبيري في الحاشية، وفي تهذيب اللغة (أرض) قال: أنشده الأصمعي ١٢/٦٣ - ٦٤، وفي إيضاح الشعر بلا نسبة، وينظر حاشية التحقيق فقد نسب المحقق الفاضل الرجز إلى الركاض الدبيري معتمدًا على الجمهرة، وفي التمام في تفسير أشعار هذيل: هما عن أبي زيد بلا نسبة ٢٠٩، وفي مقاييس اللغة (أرض) عزا الرجز إلى رجل من بني سعد، وفي الصحاح(أرض ومضض) لم ينسبه في الموضعين وإنما قال: قال الراجز٢/١٠٦٤، ١١٠٦، وفي أساس البلاغة: (إذا الكرى في عينه تمضمضا) بلا نسبة، وفي اللسان(مضض) بلا نسبة، وفي التاج (أرض) بلا نسبة٢٢/١٨،،ونسبه للركاض الدبيري في(مضض) ١٩/٦٣، وهناك اختلاف في ترتيب الأبيات وفي زيادتها أو نقصها في المصادر الآنفة الذكر.

٢٢. معجم الأدباء٤/١٨٢٠ - ١٨٢١

٢٣. الشيخ أبو محمد النعماني: من النعمانية ؛ بلدة بين بغداد وواسط، كان شاعرًا، وأديبًا، كثير المحفوظ، عالمًا باللغة،خرج إلى خراسان، ودخل خوارزم، وتوفي فيها سنة ٥٢٠ هـ، كان صديق البقالي، وله معه قصص ذكرها ياقوت في معجم البلدان في ترجمته، وكذلك الصفدي في الوافي بالوفيات(نزهة الألباء ٢٢١، ومعجم الأدباء٤/ ١٤٦٠- ١٤٦١، وإنباه الرواة ٢/٩٣ - ٩٤، والوافي بالوفيات١٦/٤٨٦ - ٤٨٨، وفوات الوفيات ٢/١٢٥، وبغية الوعاة ٢/١٩، والأعلام ٣/٢٢٩ - ٢٣٠.

٢٤. أبو المظفر عبد الرحيم بن عبد الكريم السمعاني (ت٦١٧ هـ، أو٦١٨هـ)، وقد اعتنى به والده أبو سعد فعلمه: الفقه، والحديث، والأدب، وخرج له معجمًا في ثمانية عشر جزءًا، وكان فقيهًا، متقنًا، عارفًا بالمذهب، وانتهت إليه رئاسة الشافعية ببلده، وحج سنة (٥٧٦هـ)، وختم به البيت السمعاني، قيل: انقطعت أخباره سنة ٦١٧هـ، وذلك عند دخول التتار مرو، وقيل: أوائل ٦١٨هـ. (السير ٢٢/١٠٧ - ١٠٩، والعبر ٥/٦٨ - ٦٩ وفيه: توفي٦١٧هـ، وميزان الاعتدال ٢/٦٠٦، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة٢/٥٥ - ٥٦، وشذرات الذهب٧/ ١٢٥، وهدية العارفين ١/٥٦، وفيه: توفي٦١٤هـ).

٢٥. عبد الكريم بن الإمام الحافظ أبي بكر محمد بن العلامة أبي المظفر منصور بن محمد التميمي السمعاني المروزي الشافعي، أبو سعد السمعاني (ت ٥٦٢ هـ)، أي عاصر البقالي، وهو صاحب كتاب الأنساب، وفضل الشام، وتاريخ مرو، وأدب الإملاء والاستملاء، والأمالي، ومعجم شيوخه، والتحبير في المعجم الكبير (المنتظم ١٨/٧٨ - ٧٩، واللباب١/١٢ - ١٦، والسير ٢٠/٤٥٦ - ٤٦٥، والعبر٤/١١٧٨، ودول الإسلام ٢/٧٦، وطبقات السبكي٧/١٨٠ - ١٨٥، وشذرات الذهب٦/٢٤٠ - ٢٤١، وهدية العارفين ١/٦٠٨ - ٦٠٩، وتاريخ بروكلمان ٦/٦٢ - ٦٦).

٢٦. الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي ٥٠٠، وينظر: المحكم (عثكل)، واللسان (شمرخ).

٢٧. المغرب في ترتيب المعرب ٢٥٦، ٣٠٢.

٢٨. ينظر فهرس مصادر البحث ومراجعه.

فهرسة المصادر والمراجع:

١- المخطوطة:

كتائب أعلام الأخيار: محمود بن سليمان الكفوي (ت٩٩٠هـ) مكتبة غلاي خسرو، رقم /١٠٦/٢٦٠٥، مؤرخة سنة (٨٩٧هـ).

٢- الكتب المطبوعة:

- الإرصاد في شرح المرصاد الفارق بين الظاء والضاد: برهان الدين الجعبري(ت٧٣٢هـ)، تحقيق: د. طه محسن، دار النوثاني - دمشق - ط١ - ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- الازدهار في ماعقده الشعراء من الأحاديث والآثار: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(ت٩١١هـ) تح: د.علي حسين البواب، المكتب الإسلامي - بيروت - ط١ - ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- أساس البلاغة: محمود بن عمر الزمخشري(٥٣٨هـ) دار صادر - بيروت - ط١ - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين: خير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - ط ١٢ - ١٩٩٧م.
- أعلام الدراسات القرآنية في خمسة عشر قرنًا: مصطفى الصاوي الجويني، منشأة المعارف - الإسكندرية - ط١ - ١٩٨٢م.

- أعيان الشيعة: محمد الأمين العاملي. تح: حسن الأمين العاملي - دار التعارف - بيروت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- الإكمال: علي بن هبة الله أبو نصر ابن ماكولا (ت٤٧٥هـ)، عني بتصحيحه: عبد الرحمن اليماني، حيدر آباد - ط٢، ودار الكتاب الإسلامي - القاهرة - د.ت.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة: جمال الدين علي بن يوسف القفطي (ت٦٤٦هـ) تح: محمد أبي الفضل إبراهيم - دار الفكر العربي - القاهرة - ط ١ - ١٩٨٦م، والمكتبة المصرية - بيروت - ط١ - ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- الأنساب: عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني (ت٥٦٢هـ) - تقديم وتعليق: عبد الله البارودي - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - ط ١ - ١٩٨٨م.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: إسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، (نسخة مصورة).
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: السيوطي، تح: محمد أبي الفضل إبراهيم - البابي الحلبي - القاهرة - ط١ - ١٩٦٤م، وعلي محمد عمر - الخانجي - القاهرة - ط١ - ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- بلدان الخلافة الشرقية: المستشرق كي لسترنج، تعريب د. بشير فرنسيس و د. كوركيس عواد، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط٢ - ١٩٨٥م.
- تاج التراجم: زين الدين القاسم بن قطلوبغا الحنفي (ت٨٧٩هـ) تح: أ. إبراهيم صالح، دار المأمون للتراث - دمشق - ط١ - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- تاج العروس: محمد بن محمد الحسيني المرتضى الزبيدي (ت١٢٠٥هـ).
- تاج اللغة وصحاح العربية(الصحاح) : إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٦هـ) تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي - القاهرة - ط١ - ١٩٥٧م.
- تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان - نقله إلى العربية: عبد الحليم نجار - دار المعارف - مصر - ط٢ - ١٩٧٤م.
- تاريخ الإسلام: الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٨٤هـ) تح: د. عمر عبد السلام التدمري - دار الكتاب العربي - بيروت - ط ١ - ١٩٨٨م، وتح: أ.د. بشار عواد، دار الغرب الإسلامي - بيروت - ط١ - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- تبصير المنتبه بتحرير المشتبه: ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) تح: علي البجاوي، ود. محمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة - القاهرة - ط١ - ١٩٦٥ - ١٩٦٧م.
- تذكرة الحفاظ: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، طبعة مصورة، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٣٧٤هـ.
- التمام في تفسير أشعار هذيل: عثمان بن جني (ت. تح: د. أحمد ناجي القيسي، ود. خديجة الحديثي، ود. أحمد مطلوب - مكتبة العاني - بغداد - ط١ - ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م.
- تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت٣٧هـ) . تح: أ. عبد السلام هارون وآخرين - الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة - ط١ - ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- جمهرة اللغة: محمد بن دريد الأزدي (ت٣٢١)، تح: رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت - ط١ - ١٩٨٧م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية: عبد القادر القرشي (ت٧٧٥هـ) تح: د. عبد الفتاح الحلو - مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: محمد أبي الفضل إبراهيم - البابي الحلبي - القاهرة - ط ١ - ١٩٦٨م.
- خزانة الأدب: عبد القادر البغدادي، تح: أ. عبد السلام هارون - مكتبة الخانجي - القاهرة - ط٤ - ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- الخزل والدأل بين الدور والدارات والديرة: ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ)، تح: يحيى زكريا عبارة، ومحمد أديب جمران - وزارة الثقافة - دمشق - ط١ - ١٩٩٨م.
- درج الدرر في تفسير الآي والسور: المنسوب لعبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) تح: د. وليد بن أحمد الحسين و د. إياد عبد اللطيف القيسي - سلسلة إصدارات مجلة الحكمة - مانشستر - بريطانيا - ط١ - ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- درج الدرر: عبد القاهر الجرجاني، تح: د. طلعت صلاح الفرحان و د. محمد أديب شكور، دار الفكر - عمان - ط١ - ٢٠٠٩م.
- ديوان الإسلام: شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن الغزي (ت١١٦٧هـ) تح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية - بيروت - ط١ - ١٩٩٠م.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: علي بن بسام الشنتريني (ت٥٤٢هـ) تح: د. إحسان عباس - دار الغرب الإسلامي - بيروت - ط١ - ١٩٩٤م، وليبيا - تونس - ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: أبو تراب عبد العلي بن جعفر ابن مهدي الخوانساري (ت١٢١٢هـ)، تح:

أسد الله إسماعيليان - دار المعرفة - بيروت - ط١ - عن طبعة قم ١٢٩١هـ.
- الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي: أبو منصور الأزهري(ت٣٧٠هـ) تح: د. عبد المنعم طوعي بشناتي، دار البشائر الإسلامية - بيروت - ط١ - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- سير أعلام النبلاء: الذهبي - تح: الشيخ شعيب الأرناؤوط وآخرون - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ١١ - ١٩٩٦م.
- شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ): محمود وعبد القادر الأرناؤوط - دار ابن كثير - دمشق - ط١ - ١٩٨٦م-١٩٩٥م.
- شرح الأبيات المشكلة الإعراب المسمى إيضاح الشعر: أبو علي الفارسي(ت٣٧٧هـ)، تح: أ. د. حسن محمود هنداوي، دار القلم - دمشق - ط١ - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.
- الشماريخ في علم التاريخ: السيوطي، تح: د.عبد الرحمن شنجار و: د. عبد الناصر إسماعيل، ديوان الوقف السني - العراق - ط١ - ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- طبقات الحنفية: علاء الدين المعروف بابن الحنائي (٩٧٩هـ)، تح: أ.د. محيي هلال السرحان - ديوان الوقف السني - بغداد - ط١ - ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- طبقات الشافعية: عبد الوهاب السبكي (ت٧٧١هـ)، تح: د. محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو - البابي الحلبي - مصر - ط ١ - ١٩٦٥م، وهجر - ط٢ - ١٩٩٢م.
- طبقات الشافعية: أبو بكر تقي الدين أحمد بن محمد ابن قاضي شهبة الدمشقي(ت٨٥١هـ)، اعتناء: د. عبد العليم خان، عالم الكتب - بيروت - ط١ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- طبقات الفقهاء الشافعية: أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم ابن الحسن بن علي الإسنوي (ت٧٧٢هـ) تح: د. عبد الله الجبوري - مطبعة الإرشاد - بغداد - ط١ - ١٩٧٠م.
- طبقات المفسرين: أحمد بن محمد الأدرنه وي (ت ق١١هـ) تح: د. سليمان الخزي - مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة - ط ١ - ١٩٩٧م.
- طبقات المفسرين: الحافظ جلال الدين السيوطي، تح: علي محمد عمر، مكتبة وهبة - القاهرة - ط١ - ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ودار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٨٣م.
- طبقات المفسرين: الحافظ شمس الدين محمد بن علي الداودي (ت٩٤٥هـ)، تح: علي محمد عمر - مكتبة وهبة - القاهرة - ط١ -١٣٩٢ هـ -١٩٧٢م، ودار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٨٣م.
- طرب الأماثل بتراجم الأفاضل: عبد الحي اللكنوي(ت١٣٠٤هـ) ضمن كتاب الفوائد البهية.
- العبر في ديوان من غبر: الحافظ محمد بن أحمد الذهبي - تح: د. صلاح الدين المنجد - وزارة الإعلام - الكويت - ط٢ - ١٩٨٤م.
- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط (علوم القرآن الكريم، التفسير وعلومه)، مؤسسة آل البيت - عمان - المملكة الهاشمية - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- الفوائد البهية: عبد الحي اللكنوي، اعتنى به أ. أحمد الزعبي - شركة دار الأرقم - بيروت - ط١ - ١٩٩٨م.
- الكامل في التاريخ: عز الدين علي بن محمد بن الأثير الجزري(ت٦٣٠هـ)، دار صادر - بيروت - ط ١- ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ودار الكتب العلمية - ط١ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبدالله، حاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، دار الفكر - بيروت - ط ٢ - ١٩٩٠م، طبعة مصورة.
- لب اللباب في تحرير الأنساب: السيوطي، تح: مكتب البحوث بدار الفكر - بيروت - ٢٠٠٢م، ودار صادر - د.ت.
- اللباب في تهذيب الأنساب: ابن الأثير الجزري عز الدين، مكتبة المثنى - بغداد - ١٩٨٥م.
- لسان العرب: محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري المصري الإفريقي (ت٧١١هـ)، دار صادر - بيروت - ط٣ - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- لسان الميزان: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تح: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية - بيروت - ط١- ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، ومؤسسة الأعلمي - بيروت - ط٢ - ١٩٨٦م.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان: عبد الله بن أسعد بن علي اليافعي (ت٧٦٨هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - ط ٢ - ١٩٧٠م، وتح: د. عبدالله الجبوري - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط١ - ١٩٨٤م.
- مراصد الاطلاع على أسماء الأماكن والبقاع: عبد المؤمن ابن عبد الحق البغدادي الحنبلي(ت٧٣٩هـ)، تح: أ. علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ط١ - ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥
- معجم الأدباء = (إرشاد الأريب): ياقوت الحموي، تح: د.إحسان عباس - دار الفكر - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٠م، ودار الغرب الإسلامي - بيروت - ط ٢ - ١٩٩٣م.
- معجم البلدان: ياقوت الحموي - تح: فريد الجندي - دار

الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٠م، ودار صادر - بيروت - ط٢ - ٢٠٠٧م.

- معجم طبقات الحفاظ والمفسرين: إعداد ودراسة: أ.عبد العزيز سيروان - عالم الكتب - بيروت - ط١ - ١٩٨٤م.

- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة (ت١٤٠٨هـ) مطبعة الترقي - دمشق - ١٩٥٩م، ودار إحياء التراث العربي - بيروت - ط ١ - د. ت، ومؤسسة الرسالة - بيروت - ط١ - ١٩٨٦م.

- معجم مصنفات القرآن الكريم: د. علي شواخ، دار الرفاعي - الرياض - ط١ - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

- معجم المفسرين من صدر الإسلام إلى العصر الحاضر: أ. عادل نويهض (ت١٤١٧هـ) مؤسسة نويهض الثقافية -بيروت- ط٢ - ١٩٨٨م.

- المغرب في ترتيب المعرب: ناصر بن عبد السيد المطرزي (ت٦١٦هـ) دار الكتاب العربي - بيروت - د.ت.

- مقاييس اللغة: أحمد بن فارس الرازي(ت٣٩٥هـ)، تح: أ. عبد السلام هارون، دار الجيل - بيروت - ط١ - ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي - تح: علي محمد البجاوي - البابي الحلبي - القاهرة - ط ١ - ١٩٦٣م.

- نزهة الألباء في طبقات الأدباء: أبو البركات عبد الرحمن ابن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ)، تح: محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - صيدا - ط١ - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

- النوادر: أبو زيد الأنصاري (ت٢١٥هـ)، تح: محمد عبدالقادر أحمد، دار الشروق - القاهرة - بيروت - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل البغدادي - دار الكتب العلمية - بيروت - نسخة مصورة.

- الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي - اعتناء محمد الحجيري وجماعة - سلسلة النشريات الإسلامية.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان مما ثبت بالنقل أو السماع أو أثبته العيان: شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان (ت٦٨١هـ)، تح: د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت - ط١ - ١٩٦٨ - ١٩٧١م، ودار إحياء التراث العربي- بيروت - ط١ - ١٩٩٧م.

٣ - فهرست المجلات و الدوريات:

- مجلة الجامعة الإسلامية: ع١٠٧/ السنة ٢٩ / ١٤١٨هـ - ١٤١٩هـ.

مسألة في الاشتقاق من كلام ابن مالك الطائي: د. محمد المهدي عبد الحي عمار.

- مجلة المجمع العلمي العربي: م٢٢/ ع١ / س ١٩٤٨ م/.



البشارة في العهد القديم والقرآن

الدكتور عبد الله علي جنوف
المعهد العالي للّغات- تونس

للبشارة في مصنّفات المسلمين تعريفات يشترك أكثرها في اعتبارها أوّل خبر سارّ، وأدقّها قول ابن القيّم: «البشارة قول مخصوص، وهي أوّل خبر سارّ صادق»[1]. وقد اهتمّ المفسّرون وكتّاب السيرة النبويّة وإثبات النبوّة بـ«بشائر» التوراة والإنجيل بمحمّد صلّى الله عليه وسلّم، فأوّلوها، واستخرجوا دلالتها عليه وإثباتها لنبوّته من غير نظرٍ إلى اختلاف آيات العهد القديم والإنجيل عن آي القرآن ولا فحصٍ لأركان البشارة في كلّ كتاب. وسنقارن في هذا المقال بين البشارة في العهد القديم والبشارة في القرآن، فنبيّن أركانها وجوهرها ونوضّح صلتها باجتماع الناس وتأثيرها فيهم.

١- البشارة في العهد القديم:

تقوم البشائر في العهد القديم على ثلاثة أركان: أوّلها تأكيدُ أنّ المبشّر هو ربُّ المبشَّرِ وذريّته (أو آبائه)؛ والثاني التبشيرُ بكثرة النسل والبركةِ الباقية في العقب؛ والثالث التبشيرُ باحتلال الأرض الموعودة. وقد جُمعت هذه الأركان في بشارة إبراهيم لمّا عقد معه الربّ عهده بالختان: «وَلَمَّا كَانَ أَبْرَامُ ابْنَ تِسْعٍ وَتِسْعِينَ سَنَةً ظَهَرَ الرَّبُّ لأَبْرَامَ وَقَالَ لَهُ: أَنَا اللهُ الْقَدِيرُ، سِرْ أَمَامِي وَكُنْ كَامِلاً فَأَجْعَلَ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَأُكَثِّرَكَ كَثِيرًا جِدًّا... وَتَكُونُ أَبًا لِجُمْهُورٍ مِنَ الأُمَمِ... لأَنِّي أَجْعَلُكَ أَبًا لِجُمْهُورٍ مِنَ الأُمَمِ وَأُثْمِرُكَ كَثِيرًا جِدًّا وَأَجْعَلُكَ أُمَمًا... وَأُقِيمُ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ وَبَيْنَ نَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ فِي أَجْيَالِهِمْ عَهْدًا أَبَدِيًّا... وَأُعْطِي لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ أَرْضَ غُرْبَتِكَ، كُلَّ أَرْضِ كَنْعَانَ مُلْكًا أَبَدِيًّا، وَأَكُونُ إِلهَهُمْ»[2].

وأُلقيت هذه البشارة إلى إسحاق وإلى يعقوب[3] من بعده، لتجديد العهد معهما ولتأكيد رعاية الربّ لهما ولأتباعهما.

وإبراهيمُ وإسحاق ويعقوب ويوسف في التوراة هم الآباء المؤسّسون، والمحورُ الذي تدور عليه سيرتهم في سفر التكوين هو الأرضُ التي قطع الربُّ على نفسه عهدا بأن يجعلها ملكا أبديّا لنسل إبراهيم من ابنه إسحاق. والصراعُ والتعلّقُ بالأرض بُعدان متكاملان في حياة الآباء المؤسّسين، فكلُّ ما خاضوه من صراع كان من أجل إجراء أمر الربّ

بافتكاك الأرض المرسومة بالبشارة. وإذا جرّدنا حياتهم من سعيهم إلى الاستيلاء على الأرض لم نجد ما يرسم ملامح حياتهم في علاقتهم بربّهم إلاّ إشاراتٍ عابرة لم تخلُ من الهمّ الدنيويّ.

وأُنجِزت بشارة الربّ إلى إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليه السلام إنجازا واقعيّا لمّا استقرّ يوسف عليه السلام في مصر. فلذلك يُعتبَر قدومه إلى مصر مرحلة ضروريّة من مراحل حياة الآباء، فكلّ مظاهر وحدة بني إسرائيل وقوّتهم وسيادتهم، كما رسمها العهد القديم، معلّقة على استقراره فيها. ولم ينقل سفر التكوين أنّ الربّ خاطب يوسف ببشارةٍ في تكثير النسل واحتلال الأرض، بل اقتصر على نقل ما خوطب به يعقوب فنقله يعقوب إلى يوسف[4]، واكتفى بإشارات تبرّر ما وقع ليوسف تبريرا غيبيّا يصير فيه الشرُّ الواقع من إخوته سببا لصناعة «وطن» ينطلق منه «الشعب» لتحقيق بشارة الربّ. فقد جاء في التكوين أنّ يوسف قال لهم: «لاَ تَخافُوا، لأَنَّهُ هَلْ أَنَا مَكَانَ اللهِ؟ [لأنّهم انطرحوا أمامه وعدّوا أنفسهم عبيدا له] أَنْتُمْ قَصَدْتُمْ لِي شَرًّا، أَمَّا اللهُ فَقَصَدَ بِهِ خَيْرًا لِكَيْ يَفْعَلَ كَمَا الْيَوْمَ [وما سيتمّ غدا بالخروج] لِيُحْيِيَ شَعْبًا كَثِيرًا. فَالآنَ لاَ تَخَافُوا. أَنَا أَعُولُكُمْ وَأَوْلاَدَكُمْ»[5]. ويدلّ انقطاع البشائر في عهد يوسف على رغبة مؤلّفي التوراة في الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى. الأولى صنعتها البشائر المنسوبة إلى الآباء قبل يوسف، وعملوا فيها على تبرير احتلال الأرض وعلى تأليف الشعب من القبائل الآراميّة. والثانية أرادوا فيها تبريرَ اجتماع «الشعب» في مصر، وتبريرَ صلة الجموع الغازية بالآباء وببشائرهم باحتلال الأرض. فهذه الجموع هي التي قادها موسى في الخروج، ويشوع من بعده لافتكاك أرض الكنعانيّين.

وقد تكرّرت كلمة «العبرانيّ» أربع مرّات في قصّة يوسف، «وهذا إلحاحٌ لافت للنظر، فلفظة «عبرانيّ» لم ترد في العهد القديم كلّه إلاّ سبع عشرة مرّة، ومن تلك المرّات السبع عشرة حُشِدت اللفظة أربع مرّات متتالية على مدى إصحاح واحد من إصحاحات سفر التكوين[6]. وهذا متّفق والغرض من إبراز حكاية يوسف مع فرعون، وهو جعْل يوسف المَعْبر الأخير بين الحقيقة الآراميّة لأبراهام وإسحاق ويعقوب ويوسف وكلّ أبناء يوسف وسلالته، وبين إسرائيل التي دُقّت في حكايات التوراة دقّا متواصلا لتعني اليهود»[7]. وهذا التكرار ضروريّ أيضا لأنّه سَدَّ فراغا سبّبه عدم ذكر الاختبار الذي نَقَل يوسف من الأصل الآراميّ إلى الهيئة العبرانيّة المصنوعة[8]، وحَفِظ نقاء العرق اليهوديّ في سنواتِ الغربة الطويلة، على أنّ يوسف تزوّج مصريّة -وهي بنت أحد الكهنة- زواجا سياسيّا في نظر بعض الدارسين[9].

ولقد استُعملت الرؤيا والبشارة في سفر التكوين لتبرير ما يُزعم أنّه من أحداث التاريخ إنباءً من عند الربّ وتنبّؤًا من الآباء وإجراءً من قبل «الشعب» بقيادة آبائه وأنبيائه. ومن هذه الجهة كان الاجتماع في مصر إجراء لرؤيا خاطب فيها الربّ إبراهيم، وأخبره بما سيقع لذريّته من إذلال واستعباد[10]. ونجد في قصّة يوسف إشارات مبثوثة تؤيّد هذه الرؤيا. فقد كان ذهابه إلى مصر جسرا إلى جمْع أصل سلالة الشعب: سبعين نفسا من بيت يعقوب[11]، وكانت مصر ملاذا لجمع البدو الرحّل وتوحيدهم، وتحقّق كلّ ذلك بيوسف الذي بيع عبدا فأصبح شعبا، وطالت حياته «حتّى شهد الجيل الثالث من ذريّة أَفْرايِمَ»، ابنه الثاني[12]، أي إنّ قصّة يوسف فُصّلت في التوراة لتُحكم صلة

«الشعب «بالآباء المؤسّسين» ولتنقل أبناء يعقوب من عهد الآباء والعشيرة الصغيرة إلى عهد الشعب الكبير[١٣]. وأصْلُ هذا التدبيرِ هو البشارة تلقّيًا لوحي الربّ وإجراءً لهذا الوحي في التاريخ.

وأمّا في العهد الجديد فلا تتعلّق البشارة بالنسل الكثير المبارك من عند الربّ ولا تدعو إلى وراثة أرض الأعداء، بل تقوم على ركنين آخرين. أوّلهما التمهيد ويعني إعداد اليهود لاستقبال رسالة عيسى المسيح. وتُوجَّه البشارة أحيانا إلى فرد واحد كما جاء في تبشير الملاكِ يوسفَ بطهارة زوجته وقداسة حملها[١٤]. وتوجَّه أحيانا أخرى إلى الجماعة كما في كلام يوحنّا المَعْمَدان في تبشيره اليهود باقتراب ملكوت السموات[١٥].

والقصدُ من التمهيد إثباتُ تبشير الأنبياء بالمسيح قبل ظهوره وإقرارُهم بتحقّق الخلاص على يديه، وقد شهد يوحنّا المعمدان بتقدّم المسيح عليه وجودا وفضلا وإن تأخّر عنه زمانا[١٦]. وهذه الشهادة تُعلِن انتهاءَ عمل المبشِّر/الممهِّد بظهور المبشَّر به/الممهَّد له، وهيمنةَ رسالة المبشَّر به على ما تقدّمها[١٧].

وأمّا الركن الثاني فهو الخلاص، وهو جوهرُ رسالة المسيح وغايةُ التمهيد له. وقيمةُ هذا الركن في إبرازه الفرقَ بين البشارة في العهد القديم والبشارة في العهد الجديد، فالخلاص ليس مختصّا باليهود بل معروض للنّاس جميعا وإنْ خوطب به اليهوديّ قبل غيره[١٨]. والمخلِّص لا ينشر رسالته ولا يبثّ دعوته بالسيف ولا يَستنجد به في أشدّ ساعات الحاجة إليه[١٩]، بل هو موصوف في كلام المبشِّر الذي مهّد له الطريق وصفا يناقض ما وُصف به أنبياء اليهود في العهد القديم، فهو «لاَ يُخَاصِمُ وَلاَ يَصِيحُ وَلاَ يَسْمَعُ أَحَدٌ فِي الشَّوَارِعِ صَوْتَهُ، قَصَبَةً مَرْضُوضَةً لاَ يَقْصِفُ، وَفَتِيلَةً مُدَخِّنَةً لاَ يُطْفِئُ، حَتَّى يُخْرِجَ الْحَقَّ إِلَى النُّصْرَةِ، وَعَلَى اسْمِهِ يَكُونُ رَجَاءُ الأُمَمِ»[٢٠].

٢- البشارة في القرآن:

جاء معنى التبشير في القرآن في أربعة سياقات: التبشير بالنبوّة؛ والتبشير بالجنّة؛ وأنّ الرسل جاؤوا مبشّرين ومنذرين؛ وأنّ الرياح بشرى رحمة الله. ويبدو اختلاف البشارة في القرآن عن البشارة في العهد القديم والعهد الجديد في السياق الأوّل خاصّة، وسنقتصر على النظر فيه.

للبشارة في القرآن ركن واحد هو النبوّة. فقد وُصِف إسحاق عليه السلام في البشارة بأنّه غلام عليم نبيّ من الصالحين[٢١]، وذهب الآلوسي إلى أنّ البشارة «كانت بذَكَر لأنّه أسرّ للنفس وأبهج»[٢٢].

ويُستغرب أن يُعلّل الآلوسي نشوء السرور والبهجة في نفس إبراهيم بجنس المبشَّر به، فإنّ هذا التعليل يدلّ على اعتقاد فضل الذكَر على الأنثى لمجرّد الجنس، وهو اعتقاد لا أصل له في القرآن. وكأنّ الآلوسي جرى في قوله هذا على تقليد عربيّ كان سائدا قبل الإسلام ثمّ مضى المسلمون على العمل به.

ويدلّ سياق الآي على أنّ علّة السرور هي الخصال التي ستجتمع في إسحاق بوعْد الله المقطوع في البشارة. ولا يُنظر إلى جنس المبشَّر به (ذكر) إلاّ من جهة كونه محلاّ لهذه الخصال، وهي أنّه عليم نبيّ من الصالحين.

وقوله تعالى ﴿عَلِيم﴾ أي «ذي علم كثير. قيل: أريد بذلك الإشارة إلى أنّه يكون نبيًّا، فهو على حدّ قوله تعالى: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاق نبيًا﴾»[٢٣].

وقال الآلوسي في تفسير صفة ﴿عَلِيمٍ﴾ في سورة «الذاريات»: «عند بلوغه واستوائه، وفيه تبشير بحياته»[24]، وهذا المعنى يدلّ عليه العقل؛ لأنّ النبوّة لا تُعطى في الطفولة، فلا يكون المبشّر به عليما إلاّ عند بلوغه واستوائه.

اشتملت البشارة بإسحاق عليه السلام على أمرين: أنّه يُعمَّر ولا يموت صغيرً، وأنّه يكون نبيًّا. فأمّا التعمير فليس غاية في نفسه، وإنّما أومأت إليه الآية لأنّ إيتاء النبوّة لا يكون إلاّ عند بلوغ الأشدّ، ومن هذا الوجه أدخل التبشيرُ بطول العمر السرورَ على إبراهيم عليه السلام. وأمّا النبوّة فهي جوهر البشارة، وهذا من أظهرِ الوجوه على اختلاف بشائر القرآن عن بشارات التوراة وسائر أسفار العهد القديم. ففيها بُشِّر إبراهيم بالنسل الكثير وباحتلال الأرض الموعودة: أرضِ الكنعانيّين. ولا أثر لهذا في القرآن، بل إنّ بشارة إبراهيم بالولد لم تأت إلاّ بعد إنكار قومِه رسالتَه كما يصرّح به تبشيرُه بإسماعيل: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ، قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ، فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ، وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ، رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ، فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾[25]؛ وتبشيرُه بإسحاق ويعقوب: ﴿فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا، وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾[26]. فسرور إبراهيم سببه علمه أنّ المبشَّر به سيكون موافقا له في العقيدة قادرا على حمل الرسالة ووراثة النبوّة. والفرق بين البشارة في التوراة والبشارة في القرآن هو أنّ الأرض تُستبدَل بها النبوّةُ، وأنّ النسل الكثير يُقتصر منه على نبيّين: إسحاق ويعقوب.

وربّما توهّم إنسان أنّ بين البشارة بإسحاق في التوراة والبشارة به في القرآن تشابها، فقد جاء في «الصافّات»: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ، وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَاقَ، وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾[27]. وفسّر الآلوسي البركة بكثرة النسل وبالنبوّة فقال: «أي أفضنا عليهما بركات الدين والدنيا بأنْ كثّرنا نسلهما وجعلنا منهم أنبياء ورسلا»[28]. وكأنّه عوّل في هذا التفسير على العهد القديم الذي اقترنت فيه كثرة النسل بالبركة. وأمّا في بشارة القرآن فالبركة مقترنة بالصلاح والنبوّة اقترانا يَكْشف أنّها تعني الثبات على طاعة الله وحمّل أمانة النبوّة[29]، وتدلّ خاتمة الآية على أنّ كثرة النسل لا قيمة لها: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾، فالتمييز بين المحسن والظالم في الذريّة إشارةٌ إلى تفضيل الفريق الأوّل الذي نال البركة أي الهداية إلى الحقّ وتصديقَ الرسول في ما نُزِّل عليه ودعا إليه، على الفريق الثاني الذي هو ﴿عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾[30].

هذا الفرقُ: استبدالُ النبوّة بالنسل والأرض في القرآن تبيّنه الآيةُ الفاصلةُ بين القصّة والقصّة من قصص الأنبياء في السوَر[31]. وهي آية مهمّة لأنّها تختصر رسالة النبيّ وتظهر أهمّ ما دعا إليه، وهو تصديقُ النبوّة وعبادةُ إله واحد. فالتوحيد هو الرابطة بين الناس، ولا أثر في القرآن لتفضيل عرق على عرق، ولا ذِكْرَ لأرض خُصّ بها قوم دون آخرين ببشارة إلهيّة، ولا اهتمامَ بنسب «آباء اليهود»، فهم فيه أنبياء مسلمون جمعوا الناس على دعوة التوحيد ولم يجمعوهم على «النسب اليهوديّ» الذي اكتسبوه بعدما كانوا آراميّين يجوبون الصحراء.

ولم يذكر القرآنُ -مع إسقاطه الاهتمام

البشارة في العهد القديم والقرآن

بالنسب- قصّةَ التبليغ في الخبر عن إسحاق ويعقوب ويوسف عليهم السلام. فأمّا خبر إسحاق ويعقوب فعامّ مختصر لا أثر فيه لما خاطبا به قومهما، ولا يدرك منه قارئه إلاّ أنّهما ابن إبراهيم وحفيده، وأنّهما نبيّان، من غير تفصيل لنبوّتهما ولا تعظيم لقرابتهما من إبراهيم ولا إشارة إلى أرض معلومة رسم الربّ حدودها لتكون لقومهما ملكا أبديّا، وإنّما ذكرهما القرآن في تبشير إبراهيم بهما، أو مع بعض الأنبياء، ولم يستقلاّ بذِكرٍ إلاّ يعقوب في موضع واحد هو الآية ١٣٣ من سورة البقرة: ﴿**أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي، قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾. وقد ذُكر في هذه الآية وهو خارج من الدنيا، ولم يَرِد في وصيّته إلاّ التمسّك بالإسلام[٣٢]. وأمّا البركة والأرض فلا ذكر لهما. وأمّا النسب فلا قيمة له، فإسماعيل معدود في الآية من الآباء، وهو الذي وُصف في التوراة بـ«الحمار الوحشيّ»[٣٣] كناية عن تجريده من السلطة والمُلك. فبم نفسّر ترْك القرآن سيرةَ إسحاق ويعقوب وقصّةَ تبليغهما، وهما أبوان مُؤسِّسان عند اليهود؟

أكبرُ ما اهتمّ به القرآن في ما نقل من قصص الأنبياء النبوّةُ، فهي المحور الذي تدور عليه أخبارهم في ولادتهم ونشأتهم وأسفارهم وتبليغهم، ولا قيمة في قصصهم للأرض والبركة والنسل الكثير. وقد وصف القرآن إبراهيم بأنّه كان مسلما موحّدا، وأنّ أَوْلَى الناس به بعد الذين اتّبعوه النبيُّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم والمؤمنون[٣٤]، ونفى أن يكون يهوديّا[٣٥]، فزيّف الانتماء إلى الأنبياء بالنسَب، وردّ ادّعاء اليهود يهوديّةَ إبراهيم، وأسّس نسبا جديدا هو النبوّة، وأثبت انتساب المسلمين إلى نبيّ التوحيد: إبراهيم عليه السلام. فلمّا ترك قصّة التبليغ في خبر إسحاق ويعقوب عطّل البشائر المنسوبة في التوراة إليهما والبشائرَ المنسوبة إلى إبراهيم، وقطع صلة اليهود بـ«الآباء الثلاثة»، وكتَبَ تاريخ هؤلاء الأنبياء عليهم السلام كتابة لا تذكر شيئا من «مرحلة تاريخيّة» جعلها مؤلّفو التوراة جزءا من «تاريخ العبرانيّين». وثبّتَ قصّةَ موسى عليه السلام هذا المقصد، فخلت الآيات التي فصّلت خبره[٣٦] من أيّة إشارة إلى تذكيره أتباعه بـ«آبائهم» إبراهيم وإسحاق ويعقوب.

وأمّا يوسف عليه السلام فقد خصّه القرآن بسورة فيها ١١١ آية. وقد تساءل المفسّرون عن سبب ذكر قصّته مرّة واحدة. وممّا قيل في الجواب أنّ سائر القصص تكرّرت بتكرّر تكذيب الرسل، ولم يتكرّر تكذيبُ قومه إيّاه، فذُكرت قصّته مرّة واحدة؛ وقيل إنّ هذا الأمر ليس خاصّا بيوسف، فقد ذُكرت قصص أُخَر مرّة واحدة، كقصّة أهل الكهف وذي القرنين وموسى والخضر[٣٧].

جاء خطاب يوسف للرّجلين معه في السجن كخطاب سائر الأنبياء في القرآن: ﴿**إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ، وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ، يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ، مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ، إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ، أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾[٣٨]. ويُفهم من آية غافر[٣٩] أنّ يوسف عليه السلام كان نبيًّا، إلاّ أنّ القرآن

لم يبيّن كيف نبّئ، وكيف كانت دعوته، وكيف انتهت، بل سكت عن قصّة تبليغه كما سكت عن تبليغ إسحاق ويعقوب. فتعلّق السكوت بثلاثة من «آباء اليهود»، ظهر آخرهم في مرحلة مهمّة من «تاريخهم» «تكوّنت فيها شخصيّة شعب إسرائيل» واقترنت بتحوّل أحفاد يعقوب من كونهم عائلة إلى كونهم «شعبا» وانفتح آخرها إلى إنجاز الأمل الموعود في بشائر «الآباء»[٩]. وقد مرّ القول إنّ إنجاز القسم الأوّل من بشارة إبراهيم وإسحاق ويعقوب بتكثير النسل ووراثة الأرض بدأ على يد يوسف، وهذه المنزلة تفسّر الاهتمام الكبير الذي أولاه سفر التكوين لقصّته. ولمّا توفّي يوسف في مصر وانتهى عهد «الآباء» بدأ إنجاز القسم الثاني من البشارة، وهو الخروج من مصر لاحتلال أرض الكنعانيّين، فلذلك يتكرّر ذكر الأرض كثيرا في كلام الربّ لموسى[١١]. ولم يذكر القرآن من هذا شيئا، وهو في نظرنا الفرق الحقيقيّ بين صيغتي قصّة يوسف في التوراة والقرآن، لا ما اشتغل به الدارسون من اختلافِ الروايتين في الكلام على يعقوب وابنه عليهما السلام، وعلى جملة الأحداث المتعلّقة بيوسف منذ خروجه من بيت أبيه إلى صنيع إخوته به وأخذِه إلى مصر وسجنه وتعبيره للرؤيا ونجاته[١٢]. ولا غَناء في قولهم إنّ القرآن أسقط الكثير من قصّة يوسف التوراتيّة. نعم، قصّة يوسف في القرآن أقصر ممّا أُلّف في التوراة، ولكنّ القول بأنّه أسقط منها يحتاج إلى التدقيق من ثلاثة وجوه: **أوّلها** أنّ الاختصار في القصص القرآنيّة ظاهرة عامّة غير مخصوصة بها قصّة يوسف، وهي إحدى خصائص القرآن المميّزة له عن العهد القديم، وينبغي النظر إليها في جملتها لإدراك أسبابها ومقاصدها. وقد غفل عنها المفسّرون فأكثروا من نقل أساطير العهد القديم من غير تدقيقٍ ولا انتباهٍ لكيفيّة جمعها ومقاصد مؤلّفيها.

والثاني أنّ القول بحذف القرآنِ أجزاءً من قصّة يوسف كما جاءت في التوراة قائم على مسلّمة هي أنّ هذه القصّة وصلت إلينا في التوراة تامّة، أي وحيا. والصحيح أنّها كُتبت في زمن متأخّر جدّا عن «حدوثها وتدوينها الأوّل» في عهد موسى. فصيغتها التي وصلت إلينا ليست إلاّ رواية لما يُعتقد أنّه من أحداث التاريخ على نحوٍ تُنظر فيه حاجات المخاطبين بها في زمن تدوينها وفي مستقبلهم. وإذا خفي الأصل امتنع القول بتمام رواية ونقصان أخرى وإنْ أوهم ظاهرها بالحذف[١٣]، وصحّ أنّ النصّ الدينيّ، سواء أكان مكتوبا في الأرض ومنسوبا إلى الأنبياء أم كان سماويّا، غيرُ معزولٍ عن واقع المخاطَبين به. فلذلك نجد في الرواية التوراتيّة لقصّة يوسف عرضا لتاريخ مملكتي إسرائيل ويهوذا قبل وجودهما. ويمثّل مملكةَ إسرائيل يوسفُ، وأمّا يهوذا فيمثّلها إخوته الذين استقرّوا في الجنوب: يهوذا وشمعون ولاوي[١٤].

والثالث أنّ القول بسقوط عناصر كثيرة من القصّة في الرواية القرآنيّة يقوم على مسلّمة أخرى هي أنّ القصّة في التوراة أصليّة. والحال أنّها مؤلّفة من مصادر شتّى: آراميّة وسومريّة ومصريّة[١٥]، ومن الدارسين من اعتبرها مندرجة في السياق الخرافيّ في الشرق الأوسط، ولكنّها في سفر التكوين تتّخذ صفة تاريخيّة[١٦].

ويلفت النظرَ في قصّة يوسف أيضا أنّها لم تردْ في نسق واحد مع قصّة أحد من الأنبياء. فالطريقة الغالبة في القرآن الكريم هي ذكر الأنبياء في نسق منتظم، فيه إظهارُ دعوتهم، وما لقوه من تصديق

وتكذيب، وما جاء في نصر الله إيّاهم[٤٧]. فكأنّ ذكْر قصّة يوسف مرّة واحدة في سورة مستقلّة يقطع اتّصال النسب بين إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف، ويقوّض ما شيّده مؤلّفو التوراة بأخبار البشائر والمباركة واجتماع بيت يعقوب في مصر. وهذا التفسير أدقّ في نظرنا من تفسير عدم تكرار القصّة بعدم التكذيب، فإنّا لا نعرف هل وُجد هذا التكذيب أم لا، والقرآنُ أغفله فسكت عن ردّ الرجلين في السجن[٤٨]. وأمّا قول يوسف إنّ إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام آباؤه فلا يبرز قيمة النسب وإنّما يثبت وحدة الملّة، فالتوحيد نسب الأنبياء[٤٩]. والقرآن لا يقصّ قصص الرسل والأنبياء ليروي كيف جمعوا المال وتزوّجوا النساء واحتلّوا الأرض كما في التوراة، بل تدور قصصهم على محور واحد هو النبوّة، فلذلك كرّر قصص الأنبياء[٥٠] الذين فصّل نبوّاتهم، ومنهم نوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام؛ ولم ينقل شيئًا من سير الأنبياء الذين اكتفى بالإشارة إلى نبوّاتهم، ومنهم اليسع وإدريس وذو الكفل وإسحاق ويعقوب والياس عليهم السلام؛ ولم يكرّر قصّة يوسف لأنّ النبوّة فيها مُجملة. فانظرْ في هذا المعنى ترَ أنّ تكرار القصص في القرآن مقترن بتفصيل النبوّة[٥١]، وأنّ معنى قصّة يوسف عليه السلام في القرآن ليس في طولها ولا في عدم تكرارها ولا في البحث عمّا ذكره القرآن من القصّة التوراتيّة وما تركه، ولكن المعنى في إخراج القصّة من سياق الحديث عن «آباء اليهود» وبشائرهم بتكاثر «الشعب» واحتلال الأرض إلى سياق الحديث عن نبوّات التوحيد، فـ«التوحيد هو محور حياة الأنبياء وجوهر دعوتهم ووقود حركتهم»[٥٢].

والنبوّة نواةُ كلّ البشائر في القرآن. فلمّا بُشّر زكريا بيحيى أنبأه ربّه بأنّ ابنه سيكون **﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾**[٥٣]. وذكر القرآن أنّه أُوتي الحكم صبيًّا، **﴿وَكَانَ تَقِيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا﴾**[٥٤]. ويمكن تفصيل صفات يحيى عليه السلام في ثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل أنّه أكّد نبوّته واستقامته منذ صغره. ومن المهمّ في تأكيد النبوّة قولُه: **﴿وَءَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾**، فإنّ «هذا يقتضي أنّ الله أعطاه استقامة الفكر وإدراك الحقائق في حال الصبا على غير المعتاد. ويُستبعد أن يكون أعطي النبوءة وهو صبيّ لأنّ النبوءة رتبة عظيمة، فإنّما تعطى عند بلوغ الأشدّ»[٥٥]. ولا معنى للنبوّة ولا فائدة منها إذا ظلّت محجوبة في نفس النبيّ لا يخاطب بها الناس. وأمّا إرسال الأطفال فلا تُجيزه حكمة الله تعالى، ولا يقرّه العقل، ولا تُدرَك به غاية. وإنّما أراد القرآن إظهار أهمّ خصال المبشَّر به وهي أنّه نبيّ. فبيّن أنّه كان مهيّأً لقبول الرسالة بإعداد الله إيّاه لتَلَقّي عليه عند بلوغه الأشدّ وفي حال القدرة على حمْلِها وإظهارِها ومخاطبةِ الناس بها والعملِ على التمكين لها.

والوجه الثاني يتعلّق بقوله تعالى: **﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللهِ﴾**، فقد قيل: إنّ «المراد بالكلمة عيسى عليه السلام؛ وحُكِي عن أبي عبيدة أنّ معنى بكلمة من الله: بكتاب منه، والمراد به الإنجيل»[٥٦]. وأيًّا كان المراد بالكلمة في البشارة: هل هي الرسول أم كتاب الرسول؟ فمعناها أنّ يحيى يصدّق رسالة ذلك الرسول ويستجيب لدعوته. ولازمُ هذا الوصف أن يقع تصديق يحيى بعد خروج عيسى وإظهار أمره، فالتصديق ليس عقيدة مكتومة في النفس

وإنّما هو موقف يُراد به نُصرةُ الرسول وتأييدُه حتّى يَظهر على مخالفيه. وهذا نظير قوله تعالى: **﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾**[٥٧]، فالتصديق بالصّدق لا يكون إلاّ بعد مجيء هذا الصّدق.

وقال ابن عاشور في تفسيره: «وقد ضُمّت إلى بشارته بالابن بشارة بطيبه كما رجا زكريّا، أي في قوله: **﴿رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾** فقيل له: **﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللهِ﴾**، فمصدّقًا حالٌ من يحيى، أي كامل التوفيق لا يتردّد في كلمة تأتي من عند الله... والكلمة إشارة إلى مجيء عيسى عليه السلام؛ ولا شكّ أنّ تصديق الرسول ومعرفة كونه صادقًا بدون تردّد هُدًى عظيم من الله لدلالته على صدق التأمّل السريع لمعرفة الحقّ»[٥٨]. ويستقيم كلامه إذا اعتبرنا الآية وصفًا ليحيى بعد ظهور عيسى، وإشارةً إلى إعداده إعدادًا يجعله موقنًا بصدق المسيح مسارعًا إلى تأييده بعد مبعثه. فالحالُ في قوله: **﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللهِ﴾** تفيد الاستقبال لا الحال.

والوجه الثالث يتعلّق بقوله تعالى: **﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا﴾**. فقد اختُلف في معنى السيّد. فقيل: هو الكريم، والحليم، والحَسن الخُلق، والتقيّ، والشريف، والفقيه العالم... والمالك الذي تجب طاعته، والفائق. ورجّح الآلوسي القول الأخير وإنْ هو أقرّ سائر الأقوال لأنّ «كلّ ما فيها من الأوصاف ممّا يصلح ليحيى عليه السلام؛ لأنّها صفات كمال. وأحقُّ الناس بصفات الكمال النبيّون»[٥٩]. وقال الرازي: إنّ السيادة تشير إلى قدرة يحيى على ضبط مصالح الخلق في أمور دينهم وإلى ضبط مصالحهم في شؤون دنياهم أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر[٦٠]. ويمكن جمع هذه الصفات في الدلالة على رفعة المنزلة بالنبوّة، فالحُسن والحِلم والشرف والمكانة عند الناس وسائر صفات المدح في الأنبياء مِنَنٌ يخصّهم الله بها.

وقد سأل زكريا ربّه -وزكريا يومئذ شيخ واهن العظم ولا عقب له-[٦١] أنْ يرزقه وليًّا يرثه، ويرث من آل يعقوب، ويجعلَه رضيًّا. وجاء في «آل عمران» أنّه سأله ذريّة طيّبة[٦٢]. فلعلّه عبّر بالوليّ عن النسل الكثير لا الفرد الواحد، وكثرةُ النسل في حال الهرم أدلُّ على المعجزة وأبلغُ في إدخال السرور، ولكنّ البشارة جاءت بابنٍ واحد عَلِم زكريا أنّه سيكون **﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾**. والوصف الأوّل (التصديق) والثاني (السيادة) والرابع (النبوّة) والخامس (الصلاح) أوصاف للمدح. واختلف المفسّرون في الوصف الثالث (الحصور) فذِكْرُ هذه الصفة في أثناء المدح إمّا أن يكون مدحا لما تلزمه هذه الصفة من البُعد عن الشهوات المحرّمة بأصل الخلقة... وإمّا أن لا يكون المقصود بذكر هذه الصفة مدحا، لأنّ مَن هو أفضل من يحيى من الأنبياء والرسل كانوا مُستكمِلين القدرة على قربان النساء»[٦٣].

وهذا تفسيرٌ بعيد، فصفات المبشّر به ينبغي أن تكون صفات مدح لتُدخل السرور على المبشَّر، ولا يمكن أنْ يبشَّر إنسان بنقيض المدح أي بما لا يسرّ. وأمّا تفسير الحصور بالمنقطع عن الشهوات المحرّمة بأصل الخلقة وبالتارك إتيانَ النساء تنزّها أو عجزاً[٦٤] ففيه احتياطٌ لئلاّ يفضَّل يحيى على النبيّ محمّد عليهما الصلاة والسلام، وفيه أيضا غفلةٌ عن هيئة البشارة في القرآن، أي التبشير بالنبوّة.

ويدلّ سياق التبشير على أنّ وصف يحيى بالحصور تأكيدٌ لجوهر البشارة وهو النبوّة. فقد

البشارة في العهد القديم والقرآن

علم زكريا أنّ دعوته قد استُجيبت، وأنّه سيُرزق ولداً صالحاً؛ ولكنّ ينقطع نسله منه، فلا يدخل عليه السرورَ كثرةُ النسل الموافقةُ لدعوته في حال هرمه وضعف قوّته وعقْر زوجته، الدّالّةُ -لو وقعت- على حسن الاستجابة. بل يدخله عليه استمرار النبوّة في عقبه حمْلا لها وتصديقا بها. فقد كان يحيى، بنصّ البشارة، نبيًّا مصدّقا بنبوّة. فوصْف يحيى بأنّه سيكون حصورا وصفٌ على السلب، أي لا عقب له؛ ولكنّه على الإيجاب من جهة كونه حصْرا للبشارة في النبوّة التي يبقى أثرها بعد فناء النسل.

وعلّل ابن عاشور وصْف يحيى بالحصور في البشارة بأنّه كان إعلاما لزكريا باستجابة دعوته، مع إتمام مراد الله بقطع نسله لحكمة علمها، «وذلك إظهار لكرامة زكريا عند الله تعالى»[٦٥]. وإذا فحصتَ آيات التبشير علمتَ أنّ الأمر لا يتعلّق بحكمة خفيَت، ولكنّ البشارة بالنبوّة في القرآن أعظمُ بشارة، وهي فوق البشارة بالنسل والولد وأبقى من المال والمتاع. وليس بممتنع أن يكون زكريا أراد بالوراثة في قوله: ﴿وَلِيًّا يَرِثُنِي﴾ وراثة المال والمتاع في عقبه، فجاءته البشارة بوراثة النبوّة وأخبرته بانقطاع نسله من يحيى. فاجتمع في تبشيره بيحيى تعديلُ دعوته وإظهارُ منزلته عند ربّه وإكرامُه بمِنّة لا تنقطع.

وأجلّ ما وُصف به يحيى هو أنّه «مصدّق بكَلِمَةٍ مِنَ اللهِ»، فإنّه يخالف ما وُصف به في الإنجيل: التمهيد للمسيح عيسى. جاء في «إنجيل متّى»: «وَفِي تِلْكَ الأَيَّامِ مِنَ الزَّمَانِ جَاءَ يُوحَنَّا الْمَعْمَدَانُ يَكْرِزُ فِي بَرِّيَّةِ الْيَهُودِيَّةِ قَائِلاً: تُوبُوا لأَنَّهُ قَدِ اقْتَرَبَ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ»[٦٦]. وفي «يوحنّا» أنّه قال: «لاَ يَقْدِرُ إِنْسَانٌ أَنْ يَأْخُذَ شَيْئًا إِنْ لَمْ يَكُنْ قَدْ أُعْطِيَ مِنَ السَّمَاءِ، أَنْتُمْ أَنْفُسُكُمْ تَشْهَدُونَ لِي أَنِّي قُلْتُ: لَسْتُ أَنَا الْمَسِيحَ، بَلْ إِنِّي مُرْسَلٌ أَمَامَهُ... إِذًا فَرَحِي هذَا قَدْ كَمَلَ. يَنْبَغِي أَنَّ ذلِكَ يَزِيدُ وَأَنِّي أَنَا أَنْقُصُ»[٦٧]. فلماذا هذا التقابل في وصف يحيى: التمهيد للمسيح في الإنجيل والتصديق به في القرآن؟

من دقائق القرآن أنّه لا يهتم بآيات التبشير بل بآيات التصديق[٦٨]. فلا يَذْكر النبيّ -والتعريف للجنس- أنّه مبشّر بمن بعده، وإنّما يعلن أنّه مصدّق لما قبله من كتاب. والتصديقُ يؤكّد استمرارَ النبوّة ووَحدة مصدرها، ويصرف الاهتمام من نبوّة المصدَّق -بالفتح- إلى نبوّة المصدِّق، فيُثبت بهذا الترتيب انتماء الأنبياء إلى دين واحد: الإسلام، ويمهّد للقول بختم النبوّة. ويؤيد هذا الرأيَ أنّ كلّ آيات التصديق متعلّقة بتصديق الإسلام لما قبله خلا خمسةَ مواضع: أحدها ورد فيه تصديقُ يحيى لعيسى، وهو تقويض لمعنى التمهيد لأنّ يحيى ظهر بين اليهود قبل عيسى، كما تقدّم. وجاء في المواضع الأخرى تصديقُ الإنجيل لما قبله[٦٩]. وليس في القرآن كلّه آية واحدة في تبشير أنبياء اليهود بمجيء عيسى، أو في تمهيد أحدهم لظهوره.

ويمكن أنْ نجد لهذا المعنى -إلغاء دور يحيى في التمهيد لعيسى- سندا آخر في بشارة مريم بالمسيح عليهما السلام. فقد وُصف عيسى بأنّه سيكون ﴿وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ، وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً، وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾[٧٠]. فالوجاهة وتكليم الناس في الكهولة يقترنان بالنبوّة. وأمّا تكليم الناس في المهد فذكره القرآن من باب إظهار المعجز المثبِت لطهارة المولد، المُعِدّ الناسَ لاستقبال النبوّة. وفي هذا الإعداد يمهّد المسيح لنفسه طريق رسالته. فليس التمهيد موكُولاً إلى يحيى، ولكنّه مُتحقّق بظهور المعجز وظهور الصفات الشاهدة بالصدق،

كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾[٧١]. أي «طاهراً من الذنوب، وقيل نبيًّا، وقيل ناميا على الخير أي مترقّيا من سنّ إلى سنّ على الخير والصلاح. فالزّكاء شامل للزيادة الحسيّة والمعنويّة»[٧٢].

وتفسير الزكيّ بالنبيّ يشتملُ على معنى الطهارة من الذنوب والترّقّي على الخير بالتسديد الإلهيّ، ويشيرُ إلى معنى الاصطفاء الذي يجعل المبشّر به محلاً للخصال الحميدة. ولكن لا يتحقّق التكليم ولا تكتملُ الوجاهة والزكاء إلاّ بالتعليم وهو إلقاء الوحي الذي يتبعه إعلان النبوّة. وأُلْغِيَ بهذا الترتيب عملُ يحيى في التبشيرِ بالمسيح والتمهيدِ له، وقُوِّضَ رُكْنَا البشارة في العهد الجديد: التمهيد والخلاص، وأُبْطِلَ القول بتخليص المسيح لبني إسرائيل، فما نُسِبَ إليه في الآيات جاء متعلّقا به وحده: فهو فيها نبيّ طاهر مصطفى، بعثه الله لأداء رسالة إلى اليهود كما بعث سائر الرسل، كلاًّ في قومه.

وجاء في موضع واحد من القرآن تبشيرُ رسول برسول من بعده: عيسى بمحمّد عليهما السلام. ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾[٧٣]. وليس في القرآن بشارة عامّة تخاطب جماعةً كبيرةً إلاّ في هذه الآية من سورة الصفّ، وأمّا البشارات الأخرى فخاصّةٌ موجّهةٌ إلى شخص بعينه: (إبراهيم، زكريا، مريم...). وقد اهتمّ المسلمون بهذه الآية، وأجمعوا على أنّ المبشّر به هو رسول الإسلام. ولم يكن اختلافهم في اسم أحمد هل هو عَلَم على الرسول أمْ لاَ إلاّ اختلافا شكليّا، فمُثْبِتو العَلَميّة ونُفاتُها يتّفقون على إثبات رسالة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وأنّها عامّةٌ لجميع الأمم، مُلزمةٌ لليهود والنصارى، مهيمنةٌ على الشرائع كلّها. وكلام عيسى عليه السلام موافق لسائر بشائر الأنبياء في القرآن على أنّ جوهرَ البشارة النبوّةُ لا البركة والنسل والأرض.

٢- البشارة والمجتمع:

٢-١- في العهد القديم:

في بشائر العهد القديم أمران بارزان: عقمُ النساء؛ والأركانُ التي تقوم عليها البشارة.

فأمّا عقم النساء فظاهرة جليّة في سفْر التكوين. وأشار إليها شفيق مقار فقال إنّ الكهنة لجؤوا إلى حكاية العقم «حتّى يُضْفوا على ميلاد نسل إسحاق بُعدا بطوليّا ربّانيّا»؛ وإنّ سارةَ جدّةَ يعقوب كانت «عاقرا إلى أنْ بلغت التسعين، لكنّ الإله منَّ عليها بالحمل لتلد إسحاق الذي أصبح أبا ليعقوب. وكانت رفقة أمُّ يعقوب عاقرا هي الأخرى، لكنّ الإله منَّ عليها بالحمل لتلد يعقوب وأخاه عيسو. فمجيء يعقوب إلى الدنيا كان بتخطيط ربّانيّ»[٧٤]. وراحيل زوجة يعقوب كانت عاقرا، ثمّ ذكرها الربّ «وَسَمِعَ لَهَا وَفَتَحَ رَحِمَهَا، فَحَبِلَتْ وَوَلَدَتْ ابْنًا فَقَالَتْ: قَدْ نَزَعَ اللهُ عَارِي»[٧٥]. والتخطيط الإلهيّ تشريعٌ لسيادة المبشّر به[٧٦] ولتفوّقه على أهل عصره ولا سيّما عدوّ «الشعب المختار»؛ والحضورُ الربّاني البطوليّ شكلٌ من أشكال إظهار البركة في النسل الذي يزيد على حبّات الرمل وعدد نجوم السماء كما جاء في بشارة إبراهيم[٧٧].

وربّما لجأ أحبار السبي البابليّ إلى حيلة العقم الفطريّ والخصوبة الحادثة ليجدّدوا الأمل في نفوس اليهود الأسرى. فالربّ الذي يمنح العقيم نسلا ويدَحْرِجُ عنها عارها قادرٌ على أن يرفع

البشارة في العهد القديم والقرآن

عن السبي «عارهم» ويرجعهم إلى الأرض التي اقتحموها ببشارته وأمره وتخطيطه. ويؤيّد هذا الرأيَ أنّ بشارات الربّ «للآباء المؤسّسين» بالولد اقترنت في التوراة بوجود منْ يمثّل عدوّا منافسا لسلالة «الشعب». فإبراهيم لم يولد له إسحاق إلاّ بعد مولد إسماعيل الذي نُفِي من بيت أبيه ونُعِت بـ«الحمار الوحشيّ»؛ وإسحاق وُلدت له رفقةُ ولدين: يعقوبَ، وعيسو الذي احتال عليه أخوه وأمّه لانتزاع حقّ المولد (البكوريّة) منه وافتكاك بركة أبيه المدّخرة له[٧٨]، فعيسو هو المغبون ولكنّه في «التكوين» يمثّل الجهة المنافسة؛ وراحيل لم تلد ليعقوب إلاّ بعد ولادة زوجته الأولى لَيْئَة[٧٩]، ولمّا بارك يعقوب أبناءه قبيل موته فضّل يوسفَ بكرَه من راحيل على إخوته[٨٠]. وكما نصر الربّ آباء «شعبه»، يُنتظَر منه في كلّ عصر أن ينصر «شعبه» على أعدائهم. فتظلّ البشارة حيّة في الأجيال مجدّدة للأمل في النفوس معلّلة لها في ساعات المحنة.

وأمّا أركان البشارة، فهي تأكيدُ أنّ المبشِّر هو ربُّ المبشَّرِ وذرّيّته (أو آبائه)، ولا ربّ له سواه؛ والتبشيرُ بكثرة النسل وبالبركة الباقية في العقب؛ والتبشيرُ باحتلال الأرض الموعودة. ويمكن تفسير تواتر الركن الأوّل في العهد القديم بعمل أحبار اليهود على جمع الأتباع على ربّ واحد وأب واحد وديانة واحدة، وبحرصهم على صناعة نسب بين القبائل المتعدّدة الأجناس والآلهة[٨١]. وكان هذا النسب المستحدَث طريقةً لجعل القبائل المختلفة «شعبا» واحدا، له ربّ واحد: يهوه؛ وأب مؤسّس: إبراهيم؛ وأرض واحدة: الأرض المرسومة في البشائر.

والركن الثاني: البركة الباقية في النسل الكثير، وهي نواة القول بـ«الشعب المختار». وقد ذُكرت في مواضع معلّلة، كمُجازاة الربّ إبراهيمَ بعدما قدّم ابنه للذبح[٨٢]. ووردت في مواضعَ غيرَ معلّلة، فهي من نتائج تخطيط الربّ المفتون بمباركة «الشعب المقدّس» وتكثير نسله على كثرة انتهاكه لأحكامه. وهذا الإصرار على البركة ممارسةٌ لحيلة معروفة هي الظهور في هيئة المظلوم المغلوب المنتظر للرحمة والبركة من عند الربّ. فلذلك قطَع الكهنة هذا العهد المُبرَم مع إبراهيم على لسان الإله.

والركن الثالث الأرضُ، وهي أهمّ أركان البشارة، كالخلاص في الإنجيل والنبوّة في القرآن. وفي سفر التكوين وعود إلهيّة متتالية بتوريث «الشعب» أرض كنعان، فافتكاك الشعبِ أرضَ «أعدائه» الذين لم يبدؤوه بالعداوة نتيجةٌ لازمة من البركة وكثرة النسل وإلحاح الربّ على تدمير الأمم[٨٣]. وقد صوّر سفر يشوع إنجازَ الوعدِ المقطوعِ مع «الآباء المؤسّسين»، المتجدّدِ مع موسى بعد «الاستعباد» في مصر: «وَكُلُّ غَنِيمَةِ تِلْكَ الْمُدُنِ وَالْبَهَائِمِ نَهَبَهَا بَنُو إِسْرَائِيلَ لأَنْفُسِهِمْ، وَأَمَّا الرِّجَالُ فَضَرَبُوهُمْ جَمِيعًا بِحَدِّ السَّيْفِ حَتَّى أَبَادُوهُمْ. لَمْ يُبْقُوا نَسَمَةً... فَأَخَذَ يَشُوعُ كُلَّ الأَرْضِ حَسَبَ كُلِّ مَا كَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ مُوسَى، وَأَعْطَاهَا يَشُوعُ مُلْكًا لإِسْرَائِيلَ حَسَبَ فِرَقِهِمْ وَأَسْبَاطِهِمْ. وَاسْتَرَاحَتِ الأَرْضُ مِنَ الْحَرْبِ»[٨٤].
وممّا كان وُعد به موسى: «وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى فِي عَرَبَاتِ مُوآبَ عَلَى أُرْدُنِّ أَرِيحَا قَائِلاً: كَلِّمْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: إِنَّكُمْ عَابِرُونَ الأُرْدُنَّ إِلَى أَرْضِ كَنْعَانَ، فَتَطْرُدُونَ كُلَّ سُكَّانِ الأَرْضِ مِنْ أَمَامِكُمْ، وَتَمْحُونَ جَمِيعَ تَصَاوِيرِهِمْ، وَتُبِيدُونَ كُلَّ أَصْنَامِهِمِ الْمَسْبُوكَةِ، وَتُخْرِبُونَ جَمِيعَ مُرْتَفَعَاتِهِمْ، تَمْلِكُونَ الأَرْضَ وَتَسْكُنُونَ فِيهَا، لأَنِّي قَدْ أَعْطَيْتُكُمُ الأَرْضَ لِكَيْ تَمْلِكُوهَا»[٨٥].

ويؤكّد اعتبارَ الأرض أهمّ أركان البشارة عدمُ جواز بيعها. فإنجازُ البشارة في الواقع لا يُخرج الأرض من مُلك الربّ، وإنّما يخوّل المبشَّرَ النزولَ بها، ويشرّع له افتكاكها بالاستيطان لاستيعاب النسل المتكاثر بالبركة الإلهية: «والأَرْضُ لاَ تُبَاعُ بَتَّةً لأَنَّ لِي الأَرْضَ، وَأَنْتُمْ غُرَبَاءُ وَنُزَلاَءُ عِنْدِي. بَلْ فِي كُلِّ أَرْضِ مُلْكِكُمْ تَجْعَلُونَ فِكَاكًا لِلأَرْضِ: إِذَا افْتَقَرَ أَخُوكَ فَبَاعَ مِنْ مُلْكِهِ يَأْتِي وَلِيُّهُ الأَقْرَبُ إِلَيْهِ وَيَفُكُّ مَبِيعَ أَخِيهِ»[٨٦]. وهذه القداسة التي تحيط بالأرض والنسل هي التي جعلت البشائر في العهد القديم عهودا

ومواثيق يقطعها الربّ على نفسه ويذكّره إيّاها أنينُ شعبه[٨٧]، وأقسامًا (ج-قَسَم) يأخذ نفسه بأدائها[٨٨]، وتعاليمَ تجدّدها نبوّاتُ الأنبياء وتستمرّ في الأجيال بالتعليم والوصيّة[٨٩].

ويتردّد المبشَّر بين حالين: قبولِ بشارة الربّ وبرِّ قسمه وامتثال أمره باحتلال الأرض المرسومة، وإغفالِ هذه البشارة بمعاشرة الأمم وعبادة آلهتها وإهمالِ رسوم الربّ. وكلّما حفظ «الشعبُ» المبشَّرُ رسوم الربّ وأبقى البشارة حيّةً في وجدانه، نصَره الربّ وأيّده. وكلّما نسيها وخرج عن الرسوم أنذَره أو أصابه بآفات تقوّض أركان البشارة تقويضا. فتصبح البركة رِجْسا، ويفنى النسل، وتورث الأرض، ويصبح الخطاب تهديدا وتوعّدا بعدما كان بشارة ووعْدا. ويمكن الاكتفاء من آيات التخويف الكثيرة بما جاء في نبوّة حِزْقِيَال: «وَيَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ، لَمْ أَقُلْ بَاطِلاً إِنِّي أَفْعَلُ بِهِمْ هذَا الشَّرَّ. هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ. اضْرِبْ بِيَدِكَ وَاخْبِطْ بِرِجْلِكَ وَقُلْ: آهِ عَلَى كُلِّ رَجَاسَاتِ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ الشِّرِّيرَةِ حَتّى يَسْقُطُوا بِالسَّيْفِ وَبِالْجُوعِ وَالْوَبَأِ. البَعِيدُ يَمُوتُ بِالْوَبَأِ، وَالْقَرِيبُ يَسْقُطُهُ بِالسَّيْفِ، وَالْبَاقِي وَالْمُنْحَصِرُ يَمُوتُ بِالْجُوعِ، فَأُتَمِّمُ غَضَبِي عَلَيْهِمْ»[٩٠].

وتوصف الأمم المسلَّطة على الشعب بالأشرار[٩١]، وفي هذا الوصف تجويزٌ لقتالها بعد التوبة، وتمهيدٌ في سَوْرة غضب الرب لبشارة جديدة. ومتى تاب «الشعب» وجاءته البشارة والتزمت رسوم الربّ، ارتفعت المحنة «واستراحت الأرضُ منَ الحربِ»[٩٢]، والاستراحة من الحرب تعني احتلال الأرض وإفناء أهلها.

ومن أهمّ خصائص البشارة تحوّلها من كلام يُلقى أو عهد يُقطع إلى أمر بالاستئصال: «فَقَالَ الرَّبُّ لِيَشُوعَ: لاَ تَخَفْهُمْ، لأَنِّي غَدًا فِي مِثْلِ هذَا الْوَقْتِ أَدْفَعُهُمْ جَمِيعًا قَتْلَى أَمَامَ إِسْرَائِيلَ. فَتُعَرْقِبُ خَيْلَهُمْ وَتُحْرِقُ مَرْكَبَاتِهِمْ بِالنَّارِ»[٩٣]. فتصبح البشارة حدَثًا يعيشه «الشعب» بحمْل السيف واحتلال الأرض الموعودة. ثمّ تصبح، باستمرارها في الأجيال وبما تحاط به من شعائر، وصيّةً: «وَإِذَا سَأَلَكَ ابْنُكَ غَدًا قَائِلاً: مَا هِيَ الشَّهَادَاتُ وَالْفَرَائِضُ وَالأَحْكَامُ الَّتِي أَوْصَاكُم بِهَا الرَّبُّ إِلهُنَا **﴿في بشاراته لآبائنا وأنبيائنا﴾** تَقُولُ لابْنِكَ: كُنَّا عَبِيدًا لِفِرْعَوْنَ فِي مِصْرَ، فَأَخْرَجَنَا الرَّبُّ مِنْ مِصْرَ بِيَدٍ شَدِيدَةٍ... مَتَى أَتَى بِكَ الرَّبُّ إِلهُكَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أَنْتَ دَاخِلٌ إِلَيْهَا لِتَمْتَلِكَهَا، وَطَرَدَ شُعُوبًا كَثِيرَةً مِنْ أَمَامِكَ... وَضَرَبْتَهُمْ، فَإِنَّكَ تُحَرِّمُهُمْ، لاَ تَقْطَعْ لَهُمْ عَهْدًا، وَلاَ تُشْفِقْ عليهِم... وَمِنْ أَجْلِ أَنَّكُمْ تَسْمَعُونَ هذِهِ الأَحْكَامَ وَتَحْفَظُونَ وَتَعْمَلُونَهَا يَحْفَظُ لَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ الْعَهْدَ وَالإِحْسَانَ اللَّذَيْنِ أَقْسَمَ لآبَائِكَ... مُبَارَكًا تَكُونُ فَوْقَ جَمِيعِ الشُّعُوبِ... وَتَأْكُلُ كُلَّ الشُّعُوبِ الَّذِينَ الرَّبُّ إِلهُكَ يَدْفَعُ إِلَيْكَ»[٩٤].

هذه البشائر المردّدة في أسفار العهد القديم،

البشارة في العهد القديم والقرآن

الداعيةُ إلى تدمير الأمم وقتل أهل الأرض، المؤسّسةُ لإيديولوجيا الاستئصال كانت ملائمة لحال القبائل المتنقّلة المحاربة الساعية إلى تكوين جماعة واستحداث وطن. وسواءٌ أكانت النصوص منزّلة من عند الربّ أم موضوعة في سنوات السبي، فالبشائر فيها تتحوّل من كلام مُلقًى إلى النبيّ أو مسطور في الكتاب إلى واقع معيش، أي تجربة تمارَس ثمّ تنقل إلى الخلف، وتكتَسي بمرور الزمن بقداسة تؤكّدها الشعائرُ المداخلة للتجربة وتضخّمها الأساطير البطوليّة النامية بالرواية الشفويّة. فتصبح البشارة نواةً توحّد القبائل في حال السفر والترحال والتيه في الصحراء، ونواةً توحّد الأفراد في حال الاستقرار والعمل على تأسيس المجتمع، وداعيًا إلى التنمّر وتربية الأجيال على التديّن بالعداوة تديّنا شديد التأثير في تشكيل الهيئة الاجتماعيّة. وتتّخذ البشارة بمرور الزمن بُعدين يتناقضان ولكنّهما يتكاملان. أوّلهما البعد التاريخيّ، فيعتقد أهلها أنّها وقعت حقًّا، وأنّ الربّ تجلّى للآباء والأنبياء، ووعدهم أرضا يرثونها وأممًا يبيدونها وشعوبا يفترسونها، وأجرى على أيديهم المعجزات فأثبتوا لمن تبعهم صِدْقَ ادّعائهم في ما بُشِّروا به وبشّروا. وثانيهما البعد الأسطوريّ، بما يتراكم حول ما يُعَدّ نواة تاريخيّة حقيقيّة من أخبار وخرافات تزيدها المشافهة الممتدّة آمادا طويلة انتشارا وتنوّعا ورسوخا. فتتحوّل البشارة من كلام متلوّ وحدثٍ عابرٍ ووصيّةٍ منقولة وايديولوجيا، إلى كتابة جمعيّة تكشف البعد النفسيّ الوجدانيّ الجمعيّ وتمثّل في الآن نفسه تصويرا مخصوصا لأحداث تاريخيّة ومادّةً لصناعة أحداث أخرى. ويثير هذا البعدُ الوجدانيّ انفتاحُ البشارة واستيعابُها للجماعة الكبيرة، فيُعَدّ كلّ فرد فيها نفسه مبشّرا لأنّه استمرار للنسل المبارك، ويرى نفسه ملزَما بالدفاع عن «أرض الآباء المؤسّسين وإرثهم»، وتصبح البشارة مؤثّرة في حياة الناس صانعة لهيئة اجتماعهم فاعلة في تحديد مصيرهم[٩٥].

٣-٢- في القرآن:

جاء في مواضع كثيرة من القرآن أنّ لله ملك السموات والأرض، وهو وارث الأرض ومن عليها[٩٦]. ولكنّ لا يمكن القول إنّ قيمة الأرض في القرآن كقيمتها في العهد القديم، فبِنية البشارة في الكتابين مختلفة، كما مرّ بيانه. ثمّ إنّ الإسلام ظهر في العرب على أرض عربيّة، وليس كذلك اليهوديّة التي كانت ديانة مضطربةً في الصحراء، جوّابةَ آفاق، مهاجرةً من مدينة إلى مدينة[٩٧]. نعم، كان الرسول عليه السلام يحثّ المسلمين على الجهاد ويبشّرهم بالجنّة ولكنّ البشارة في كلامه لم تكن عهدا إلهيّا ولا قسما ولا وصيّة؛ والقرآن لا يبشّر باحتلال الأرض وتدمير الأمم وغُنْم المتاع، وأكثرُ وعوده للمؤمنين الجنّةُ والنجاة في الآخرة. وأمّا الوعد بالغنيمة فجاء في آيات معدودة منها: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾[٩٨]، و﴿وَعَدَكُمُ اللهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾[٩٩]. وهذه الوعود تؤثّر في سلوك المسلمين فيزدادون بأسا في القتال عن الدين وتترتّب عليها فوائد ومغانم إلاّ أنّها ليست محور حركة المسلمين في نشر ديانتهم ومعاملة غير المسلمين، وأمّا في العهد القديم فببشائر الربّ تُحتلّ الأرض وتُباد الأمم وتُقتل البهائم ويُقتلَع الشجر ويُصنع «الوطن».

٤- الخاتمة:

تبدي المقارنة بين البشارةِ في العهد القديم

والبشارةِ في القرآن ثلاث نتائج:

أولاهـا أنّ القرآن نصّ مجادل، وبعض جدله ظاهر مدروس كقوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[١٠]، وقوله: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[١١]، وبعضه خفيّ قد يمرّ عليه القارئ والمفسّر ولا ينتبهان له، ومن الجدل الخفيّ آيات البشائر وقصص الأنبياء. فالبشائر كلّها تدور على أصل واحد هو النبوّة، وعماد النبوّة في القرآن الدعوة إلى التوحيد، وهذا الترتيب ينقض بشائر العهد القديم التي انهمكت في التبشير بكثرة النسل ووراثة البركة والدعوة إلى احتلال الأرض وإبادة الأمم. وعلى هذا الأصل تدور قصص الأنبياء أيضا، فسِيَرُهم تحقيقٌ لقيم النبوّة وكدْحٌ متّصل لإقامة التوحيد لا احتيال لجمع المال والمتاع. ويدلّ استقراء القَصَص في القرآن على أنّ تفصيل القصّة يكون على قدر تفصيل النبوّة، فقد فصّل قِصَص بعض؛ وأجمل قِصَص آخرين فأثبت نبوّتهم وسكت عن قصّة تبليغهم، ومن هؤلاء إسحاق ويعقوب عليهما السلام اللذين أسقط إجمالُ قصّتيهما أخبارَ الجنس والصراع وجمْعِ المال المؤلّفةَ في التوراة[١٢]؛ وأبطلَ القرآنُ ادّعاء يهوديّة إبراهيم، ونظّم سيرة إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف بنسب النبوّة والتوحيد لا نسبِ القرابة والعِرْق فسقطت كلّ الأخبار التي أُلّفت في التوراة لصناعة تاريخ آباء العبرانيّين.

والنتيجة الثانية أنّ البشائر نصوص مؤثّرة في تاريخ الجماعات المؤمنة بها. وأوّل مظاهر تأثيرها أنّها تعبّر عن إدراك المبشَّرين لأنفسهم جماعة موحّدة مقصودة بـ«الخطاب الإلهيّ»، وتدلّ أركان البشارة على هيئة هذا الإدراك. فاليهود، في بشائر العهد القديم، يدركون أنفسهم جماعةً عرقيّةً دينيّة جغرافيّةً سياسيّةً، أي كيانا ينتسب إلى أب واحد وربّ واحد ودين واحد، مكلّفا بالاستيطان في أرض رسم الربّ حدودها، وأوصى بإقامة «دولة» فيها. والمسلمون يدركون أنفسهم جماعة دينيّة سياسيّة، ينتسبون بالديانة إلى دين التوحيد، ويَعدّون أنفسهم ورثة الأنبياء جميعا، فرسالة الإسلام تصدّق كلّ النبوّات السابقة؛ ويَتَعَرَّفُون إلى الناس كافّة لنشر رسالتهم فيهم.

والنتيجة الثالثة أنّ صناعة تاريخ اليهود بالبشائر كان غرضا محوريّا في تأليف العهد القديم. فالبشارة فيه صكٌّ مقدّس من الربّ بحماية «الشعب»، وطريقةٌ من طرائق تجديد الأمل في ساعات الضعف والهزائم، وشكلٌ من أشكال الوعي بالتاريخ المعدود عند المبشَّر تاريخا حقيقيّا واقعيّا. ويختلف استعمالُ البشارة من عصر إلى عصر، ففي حال النشأة وساعات المحنة، يوظّف زعماءُ الجماعة البشارةَ الكامنةَ -وهي «الوعد الإلهيّ» الذي سيُنجَز يوما- لاستئلاف الأتباع وتثبيتهم وتعليلهم بالأمانيّ، وقد تكون الأمنية نصرا في معركة أو غزوا واحتلالا أو تأسيسا لـ«دولة مستقلّة». وأمّا في زمن القوّة والانتشار فيوظّف الزعماءُ البشارة الظاهرةَ، أي البادية الغالبةَ والوعدَ المتحقّق ليثبتوا للأتباع صدق الادّعاء في البشارة الكامنة، ويجدّدوا صلتهم برسلهم و«آبائهم المؤسّسين»، ويبرّروا المُنجَز على الأرض، فيجيزون قتل المخالف واحتلال أرضه واستغلال متاعه وتدمير ثقافته وكسْر ديانته.

البشارة في العهد القديم والقرآن

ويبدو في توظيف هذين النوعين أنّ تاريخ الجماعة وثقافتها الدينيّة والنفسيّة يصنعهما ما يقتضيه التأليف بين الخبر المنقول والوحي الموروث ووقائع التاريخ. وكثيرا ما يؤدّي هذا التأليف، وهو مزيجٌ عناصر دينيّة وسياسيّة ووجدانيّة وتاريخيّة وأسطوريّة، مكتوبةٍ ومرويّةٍ بالمشافهة، إلى إعادة صياغة نصّ البشارة -وأصلُه وحيٌ أو كلام نبيّ- ليلائم تقلّب الاجتماع، فتصبح البشارة نصّا ناميا بالزيادة أو بالتأويل الجامح، ويُمدّ كلُّ جيل خلفَه ببشائر المواساة في المحنة وبشائر النصر في أيّام القوّة والظهور. وما أكثر ما تُعتبر البشارة وحيا منزّلا من السماء، وإنْ هي إلاّ «وحي البشر» يُكتب للبشر في الأزمنة المتباعدة والأصقاع المتنائية، فتجد فيه الأجيال هُويّة لها وإن كانت مصطنعة، وتبريرا لأفعالها وإن كانت احتلالا، وتجديدا لآمالها وإن كان أكثرها ظنوناً وأوهاماً.

الحواشي

١. ابن القيّم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تح. طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، م١، ج٢٩/١. وانظر تعريفات البشارة في: الزمخشريّ، **الكشاف**، تح. مصطفى حسين أحمد، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ط١، ١٣٦٥/١٩٤٦، ١/١٠٤؛ الجرجانيّ، **التعريفات**، تح. عبد الرحمان عميرة، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٧/١٩٨٧، ص٧٠؛ الآلوسي، **روح المعاني**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (د.ت)، ١/٢٠٠-٢٠١؛ ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧، ١/٣٥٢. وقد اهتممنا بنقد هذه التعريفات والتمييز بين البشارة والخبر والعلامة والدليل في كتاب في السيرة النبويّة صدر عن دار الطليعة، وعنوانه: حياة محمّد قبل البعثة: التاريخ والبشارة والأسطورة، بيروت، دار الطليعة، ٢٠١٢.

٢. التكوين ١/١٧-٢، ٤-٨. وانظر أيضا: التكوين ١/١٢-٤، ٧؛ ١٢/١٤-١٧؛ ١٥/٥-٧، ١٨-١٩؛ ١٨/٩-١٤؛ ٢٢/١٥-١٧.

٣. انظر في تبشير إسحاق ويعقوب: التكوين ٢/٢٦-٥، ٢٤؛ ٢٨/١٣-١٥؛ ٣٥/١١-١٢؛ ٤٦/٣-٤.

٤. في طريق يعقوب إلى مصر: "فَكَلَّمَ اللهُ إِسْرَائِيلَ فِي رُؤَى اللَّيْلِ وَقَالَ: يَعْقُوبُ يَعْقُوبُ... أَنَا اللهُ إِلهُ أَبِيكَ. لاَ تَخَفْ مِنَ النُّزُولِ إِلَى مِصْرَ لأَنِّي أَجْعَلُكَ أُمَّةً عَظِيمَةً هُنَاكَ": التكوين ٤٦/٢-٣. وانظر ما قاله يعقوب ليوسف: "اللهُ الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ ظَهَرَ لِي فِي لُوزَ فِي أَرْضِ كَنْعَانَ وَبَارَكَنِي وَقَالَ لِي: هَا أَنَا أَجْعَلُكَ مُثْمِرًا وَأُكَثِّرُكَ وَأَجْعَلُكَ جُمْهُورًا مِنَ الأُمَمِ، وَأُعْطِي نَسْلَكَ هذِهِ الأَرْضَ مِنْ بَعْدِكَ مُلْكًا أَبَدِيًّا": التكوين ٤٨/٣-٤.

٥. التكوين ٥٠/١٩-٢١.

٦. ثلاثة إصحاحات متتابعة: ٣٩/١٤، ١٧؛ ٤٠/١٥؛ ٤١/١٢.

٧. شفيق مقار، **قراءة سياسية للتوراة**، لندن، رياض الريّس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩١، ص ص ٧٤-٧٥.

٨. أبرام سُمّي أبراهام بعد الختان: التكوين ١/١٧-٨، ٢٢-٢٧. ولم يذكر سفر التكوين شيئا عن إسحاق لأنّ اسمه اختاره له الربّ قبل ولادته التي بُشّر بها أبوه إبراهيم فأغنت البشارة عن الاختيار: التكوين ١٧/١٨-١٩. وسمّي يعقوبُ إسرائيلَ بعدما صارع الربّ ليلة كاملة وثبت فيها: التكوين ٣٢/٢٨-٢٩، ٣٥/١٠. وأمّا يوسف فقد سمّته أمّه: التكوين ٣٠/٢٤. ولم يذكر سفر التكوين أنّه اختير ليتميّز عن إخوته، فكان تكرار كلمة العبرانيّ تعويضا من البشارة والاختيار لتحقيق التميّز والتحوّل من الأصل الآراميّ إلى الهيئة العبرانيّة.

٩. التكوين ٤١/٤٥. وانظر: مقار، **المرجع نفسه**، ص ص ٨١-٨٢؛

ZIVIE (Alain), "Le creuset de fer, les juifs d'Egypte dans l'antiquité", (in) Juifs d'Egypte : images et textes, Paris, éditions du scribe, 1984, p 10.

١٠. «وَلَمَّا صَارَتِ الشَّمْسُ إِلَى الْمَغِيبِ وَقَعَ عَلَى أَبْرَامَ سُبَاتٌ، وَإِذَا رُعْبَةٌ مُظْلِمَةٌ عَظِيمَةٌ وَاقِعَةٌ. فَقَالَ لأَبْرَامَ: «اعْلَمْ يَقِينًا أَنَّ نَسْلَكَ سَيَكُونُ غَرِيبًا فِي أَرْضٍ لَيْسَتْ لَهُمْ، وَيُسْتَعْبَدُونَ لَهُمْ. فَيُذِلُّونَهُمْ أَرْبَعَ مِئَةِ سَنَةٍ. ثُمَّ الأُمَّةُ الَّتِي يُسْتَعْبَدُونَ لَهَا أَنَا أَدِينُهَا، وَبَعْدَ ذلِكَ يَخْرُجُونَ بِأَمْلاَكٍ

جَزِيلَة»: التكوين ١٥/١٢-١٤، وانظر: مقار، **المرجع نفسه**، ص ص ٨٢-٨٥.

١١. التكوين ٤٦/٢٧.

١٢. التكوين ٥٠/٢٣، ولحياوه إلى الجيل الثالث من ذريّة ابنه مبالغة في إظهار كثرة النسل.

١٣. "وَمَاتَ يُوسُفُ وَكُلُّ إِخْوَتِهِ وَجَمِيعُ ذلِكَ الْجِيلِ. وَأَمَّا بَنُو إِسْرَائِيلَ فَأَثْمَرُوا وَتَوَالَدُوا وَنَمَوْا وَكَثُرُوا كَثِيرًا جِدًّا وَامْتَلأَتِ الأَرْضُ مِنْهُمْ": الخروج، ١/٦-٧.

١٤. متّى ١/٢٠-٢١.

١٥. متّى ٢/١-٣.

١٦. يوحنّا ١/١٥، ٢٧، ٣٠، وانظر أيضا: إشَعْيَاء ٤٠/٣.

١٧. يوحنّا ٢/٢٧-٣١.

١٨. روما ١٠/٩-١٣.

١٩. متّى ٢٦/٥٢-٥٤.

٢٠. متّى ١٢/١٩-٢١؛ إشعياء ٤٢/٤١.

٢١. الحِجْر ١٥/٥٣؛ الصافّات ٣٧/١١٢؛ الذاريات ٥١/٢٨.

٢٢. الآلوسي، **المرجع نفسه**، ٣٧/١٣.

٢٣. الآلوسي، **المرجع نفسه**، ١٤/٦١.

٢٤. الآلوسي، **المرجع نفسه**، ٣٧/١٣، وانظر أيضا: محمّد بن يوسف اطفيّش، تيسير التفسير، تح. إبراهيم بن محمّد طلاي، عُمان، ط١، ١٤٢٧-٢٠٠٦، ٧/٢٧٨.

٢٥. الصافّات ٣٧/٩٥-١٠١.

٢٦. مريم ١٩/٤٨-٥٠.

٢٧. الصافّات ٣٧/١١٢-١١٣.

٢٨. الآلوسي، **المرجع نفسه**، ٣٣/١٢٢.

٢٩. ويحمّل أمانة النبوّة والثبات على الطاعة ينال النبيّ البركة أي التشريف والكرامة. "وفي حديث الصلاة على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: وبارِكْ على محمّد وعلى آل محمّد: أي أَثْبِتْ له وأَدِمْ ما أعطيته من التشريف والكرامة": ابن منظور، لسان العرب، تح. عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبدالمنعم خليل إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ٢٠٠٥-١٤٢٦، ٦/١٠ (برك).

٣٠. هود ١١/٤٦؛ والمقصود في الآية ابن نوح.

٣١. في سورة هود مثلا، جاء في فاتحة قصّة نوح: **﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ، أَن لاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ اللهَ، إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾** (٢٥-٢٦)، وفي قصّة هود: **﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا، قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ، إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ مُفْتَرُونَ﴾** (٥٠)، وفي قصّة صالح: **﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا، قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُم مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ، هُوَ أَنشَأَكُم مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا، فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ، إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾** (٦١)، وفي قصّة شعيب: **﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا، قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ، مَا لَكُم مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ، وَلاَ تَنقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ، إِنِّي أَرَاكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ﴾** (٨٤)، وفي قصّة موسى: **﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ، فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ، وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾** (٩٧).

٣٢. **﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُم مُسْلِمُونَ﴾** البقرة ٢/١٣٢.

٣٣. التكوين ١٦/١٢، يرد وصفه بصيغ مختلفة في الترجمات، ومنها: «يَكُونُ إِنسَانًا وَحْشِيًّا»، «وَيَكُونُ حِمَارًا وَحْشِيًّا بَشَرِيًّا»، «وَيَكُونُ رَجُلاً كَحِمَارِ الْوَحْشِ»، «وَيَكُونُ حِمَارًا وَحْشِيًّا بَشَرِيًّا»، انظر:

http://holy-bible-1.com/articles/display_html/10504

٣٤. **﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾** آل عمران ٣/٦٨.

٣٥. **﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾** آل عمران ٣/٦٧.

٣٦. وهي كثيرة في القرآن، انظر: محمّد فؤاد عبدالباقي، المعجم المفهرس لآيات القرآن الكريم، بيروت، دار الفكر/دار المعرفة، ط٤، ١٤١٤/١٩٩٤، ص ص ٨٠٤-٨٠٥.

٣٧. الآلوسي، **المرجع نفسه**، ١٢/١٧٦، ويقال أيضا إنّ طول السورة يراد به التحدّي لمن كان يروي أخبارا عن الفرس ويدعو الناس إليها لأنّها أشبع لهم من القصص القصيرة المنقولة في القرآن؛ ويقال إنّ قصص هود وصالح وإبراهيم كانت معروفة للعرب، وأمّا قصّة يوسف فلم تكن معروفة، فلذلك فصّلها القرآن. انظر: ابن عاشور، **المرجع نفسه**، ١٩٩٧، ١٢/١٩٩-٢٠٠؛ عليش متولّي مدني البنّي، **موسوعة تفسير سورة يوسف عليه**

السلام، الكويت، ١/١٢٥-١٢٦.

وعلّل محمّد بن يوسف اطفيّش عدم تكرار هذه السورة تعليلا نفسيًا، ففيها دواع تسهّل رسوخها في القلوب ولذلك لم تتكرّر. وفيها ما تُخشى منه الفتنة على النساء؛ قال: «نُهي عن تعليم النساء سورة يوسف لئلاّ يُفتنّ. ولذلك لم يتكرّر ما فيها كما وقع تكرير غيره، ولتوفّر الدواعي إلى ما فيها فإنّ ما هو كذلك يرسخ في القلوب بلا تكرير. كما لم تتكرّر لذلك قصّة الذبيح وموسى مع الخضر وأصحاب الكهف وذي القرنين». اطفيّش، **المرجع نفسه**، ٧/٦١.

٣٨. يوسف ١٢/٣٦-٤٠.

٣٩. ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَاءَكُم بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِن بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾ غافر ٤٠/٣٤. وقال ابن عاشور في تفسير الآية: «لم يَرِد في الأخبار عنه في الرسل، ولا أنّه دعا إلى دين في مصر. وكيف والله يقول: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [يوسف ١٢/٧٦] ولا شكّ في أنّه نبيء إذا وجد مساغاً للإرشاد أظهره». **المرجع نفسه**، ٢٤/١٤٠. وانظر أيضا الآية ١٥ من سورة يوسف.

40. NEHER (André et Renée), Histoire biblique du peuple d'Israël, Paris, librairie d'Amérique et d'Orient, 1974, pp 70-74 ; ZIVIE (Alain), "Le creuset de fer", p 7.

٤١. الخروج ٢/٨؛ ٦/٤، ٨؛ ١٢/٥، ١١.

42. M.A.S. ABDELHALIM, "The story of Joseph in the Qur'an and the old Testament", (in) Islam Christian Muslim Relations, vol. 1, n 2, 1990, pp 171-191؛

أحمد النوفل، سورة يوسف: دراسة تحليلية، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٩-١٩٨٩، ص ص ٥٩-٦٦.

وراجع أيضا في دراسة قصّة يوسف:

سامي عامري، **هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى**، ص ص ٥٥٢-٥٨١، والكتاب من إصدار «مبادرة البحث العلميّ لمقارنة الأديان»، الصفحة:

http://www.arcri.org/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=1

http://www.arcri.org/shubha/

ونحميله من الصفحة التالية:

A. H. JOHNS, "Joseph in the Qur'ān: dramatic dialogue, human motion and prophetic wisdom", (in) Islamochristiana, N 7, Rome, 1981, pp 29-45; J. JOMIER, "Joseph vendu par ses frères dans la Genèse et le Coran", (in) Mélanges de l'université Saint-Joseph, Beyrouth, Dar el-machreq, T. L, Vol. 1, 1984, pp 333-350; M. MĪR, "The Qur'anic story of Joseph : plot, themes and characters", (in) Muslim World, Vol. LXXVI, N 1, January, 1986, pp 1-15; A. L. de PREMARE, Joseph et Muhammad: le chapitre 12 du Coran (étude textuelle), Publications de l'université de Provence, 1989; M. S. Stern, "Muhammad and Joseph: a study of koranic narrative", (in) Journal of Near Eastern Studies, 1985, pp 193-204.

٤٣. في مواضع من السورة، كالآية ٥٦.

44. F. CASTEL, Histoire d'Israël et de Juda des origines au II siècle après Jésus Christ, Paris, éditions du centurion, 1983, p 37.

45. CASTEL, p 37.

٤٦. CASTEL, p 37. وقارن هذا الرأي بـ: كمال الصليبيّ، **خفايا التوراة**، لندن، دار الساقي، ط٢، ١٩٩١، ص ص ١٥٢-١٨٣؛ البنّي، المرجع نفسه، ١/١٠٣-١١٢.

٤٧. انظر: هود والشعراء والأنبياء.

٤٨. ويقول المفسّرون إنّ سكوتهما اعتراف صامت بصحّة كلام يوسف: عبدالله العلمي الغزّي، **مؤتمر تفسير سورة يوسف**، دمشق، دار الفكر، ١٣٨١-١٩٦١، ٢/٨٢١-٨٢٢.

٤٩. ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِاللَّهِ مِن شَيْءٍ﴾ يوسف ١٢/٣٧، وراجع التفسير في: البنّي، المرجع نفسه، ٢/٨٤٨-٨٦٣؛ الغزّي، المرجع نفسه، ٢/٧٦٦-٧٧١؛ اطفيّش، **المرجع نفسه**، ٧/١٢٣-١٢٤.

٥٠. تطلق كلمة النبيّ على النبيّ والرسول تغليبا، ولأنّ كلّ رسول نبيّ.

٥١. تفصيل النبوّة والتبليغ أهمّ وظائف التكرار في نظرنا. وهو من الوجوه الدقيقة في ردّ القرآن على أهل الكتاب. وراجع في خصائص التكرار في قصص القرآن ومقاصده: البنّي، المرجع نفسه، ١/٨٥-٩٢.

مقالات

٥٢. سامي عامري، المرجع نفسه، ص ٥٥٥.

٥٣. آل عمران ٣/٤٩.

٥٤. مريم ١٩/١٢-١٤.

٥٥. ابن عاشور، **المرجع نفسه**، ١٦/٧٦.

٥٦. الآلوسي، **المرجع نفسه**، ٣/١٤٧.

٥٧. الزمر ٣٩/٢٣. وانظر: الآلوسي، **المرجع نفسه**، ٢٤/٢-٣؛ ابن عاشور، **المرجع نفسه**، ٢٤/٧-٨.

٥٨. ابن عاشور، **المرجع نفسه**، ٣/٢٣٩-٢٤٠.

٥٩. الآلوسي، **المرجع نفسه**، ٣/١٤٧.

٦٠. الرازي، **مفاتيح الغيب**، مصر، المطبعة البهيّة المصريّة، ط١، ١٣٥٧/١٩٣٨، ٨/٣٩.

٦١. مريم ١٩/٤؛ الأنبياء ٢١/٨٩.

٦٢. آل عمران ٣/٢٨.

٦٣. ابن عاشور، **المرجع نفسه**، ٣/٢٤١.

٦٤. الرازي، **المرجع نفسه**، ٨/٣٩؛ الآلوسي، **المرجع نفسه**، ٣/١٤٨.

٦٥. ابن عاشور، **المرجع نفسه**، ٣/٢٤١.

٦٦. **متى** ٣/١-٣.

٦٧. **يوحنا** ٣/٢٧-٣٠؛ وانظر المعنى نفسه في توجّه البشارة إلى زكريا: لوقا ١/١٧.

٦٨. وذِكر تصديق القرآن لما قبله في: البقرة ٢/٤١،٨٩،٩١،٩٧،١٠١؛ آل عمران ٣/٣، ٨١؛ النساء ٤/٤٧؛ المائدة ٥/٤٨؛ الأنعام ٦/٩٢؛ يونس ١٠/٣٧؛ يوسف ١٢/١١١؛ فاطر ٣٥/٣١؛ الصافّات ٣٧/٣٧؛ الأحقاف ٤٦/١٢، ٣٠.

٦٩. آل عمران ٣/٥٠؛ المائدة ٥/٤٦ (مرّتين)؛ الصفّ ٦١/٦.

٧٠. آل عمران ٣/٤٥-٤٦.

٧١. مريم ١٩/١٩.

٧٢. الآلوسي، **المرجع نفسه**، ١٦/٧٧.

٧٣. الصفّ ٦١/٦.

٧٤. شفيق مقار، **المرجع نفسه**، ص ٤٣.

٧٥. **التكوين** ٣٠/٢٢-٢٣.

٧٦. انظر مثلا احتيال يعقوب على أبيه لنيل بركته. ولمّا باركه قال له: «لِيُسْتَعْبَدْ لَكَ شُعُوبٌ وَتَسْجُدْ لَكَ قَبَائِلُ. كُنْ سَيِّدًا لإِخْوَتِكَ وَلْيَسْجُدْ لَكَ بَنُو أُمِّكَ». **التكوين** ٢٧/٢٩. وانظر جواب إسحاق لبكره المغبون عيسو: التكوين ٢٧/٣٧.

٧٧. **التكوين** ١٧/١-٨؛ ٢٢/١٥-١٧.

٧٨. **التكوين** ٢٧/٥-٢٩.

٧٩. **التكوين** ٢٩/٣١؛ ٣٠/٢٢-٢٣.

٨٠. **التكوين** ٤٩/٢٢-٢٦.

٨١. انظر: مقار، شفيق، **المرجع نفسه**، الباب الرابع: من تعدّد الآلهة إلى الإفراد، ص ص ٢٠٨-٢٦٩.

٨٢. **التكوين** ٢٢/١٥-١٧.

٨٣. انظر مثلا تدمير أريحا: «وَحَرَّمُوا [أي قتلوا] كُلَّ مَا فِي الْمَدِينَةِ مِنْ رَجُل وَامْرَأَة، مِنْ طِفْل وَشَيْخ، حَتَّى الْبَقَرَ وَالْغَنَمَ وَالْحَمِيرَ بِحَدِّ السَّيْفِ». **يشوع** ٦/٢١. وانظر تدمير مدينة عاي في الأصحاح ٨ من **يشوع**.

٨٤. يشوع ١١/١٤، ٢٢.

٨٥. **العدد** ٣٣/٥٠-٥٢. وانظر في هذه الأوامر تكرار كلمة الأرض.

٨٦. لاويين ٢٥/٢٣-٢٥. وانظر: شفيق مقار، **المسيحيّة في التوراة: بحث في الجذور الدينيّة لصراع الشرق الأوسط**، لندن/قبرص، رياض الريّس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩٢، ص ص ٢٥٦-٢٥٧.

٨٧. «فَسَمِعَ اللهُ أَنِينَهُمْ، فَتَذَكَّرَ مِيثَاقَهُ مَعَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ. وَنَظَرَ اللهُ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَعَلِمَ اللهُ». **الخروج** ٢/٢٤-٢٥. وفي ترجمة «كتاب الحياة»: «وَنَظَرَ اللهُ إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ (وَرَقَّ لِحَالِهِمْ)»:

http://www.arabchurch.com/ArabicBible/alab/Exodus/2

وانظر أيضا: **الخروج** ٦/٤-٥.

٨٨. **التكوين** ٢٤/٧؛ ٢٦/٣.

٨٩. **التثنية** ٦/٢٠-٢١؛ ٧/١-١٦.

٩٠. **حزقيال** ٦/١٠-١٢.

٩١. **حزقيال** ٧/٢١-٢٤.

٩٢. **يشوع** ١١/٢٣.

٩٣. يشوع ١١/٦.

٩٤. التثنية ٦/٢٠-٢١؛ ٧/١-٢، ١٢، ١٤، ١٦.

٩٥. يمكن أن نمثّل لهذا الرأي بقول شالوم روزنبارغ أستاذ الفلسفة في الجامعة العبريّة في القدس في الاحتفال بتأسيس الحركة الصّهيونيّة: «لا يمكن أنّ ننكر أنّ هَتِكْفَاة -وهو النشيد الوطنيّ لإسرائيل الذي يعني الأمل- تعود جذوره إلى الرؤيا في الإصحاح السادس والثلاثين من سفر النبيّ حِزْقِيَال من التوراة. وذلك عندما بُعثت عظام اليهود الجافّة. وهو بالطبع عمل تبشيريّ فيه خلاص من الخطيئة. وأنت ترى نبوّات حزقيال وهي تتحقّق. وترى الشعب بعظامه الجافّة. عندما خرج من أوشفيتز (Auschwitz) أو من أيّ مكان آخر في أرض الشتات. وهم مُنهَكون ومرضى مشتّتون تماما. ثمّ تجمّع مرّة أخرى في إسرائيل. عندما ترى ذلك ليس أمامك إلاّ أنّ تقول إنّ هذا عمل تبشيريّ». (نقلنا كلامه كما بثّه القسم العربيّ في هيئة الإذاعة البريطانيّة (ماي ١٩٩٧) في ذكرى مرور مائة سنة على قيام الحركة الصهيونيّة في مدينة «بال» السويسريّة سنة ١٨٩٧). وبهذا التأويل تتجدّد قداسة البشارة، وتسير في الناس، وتحيي في النفوس الأمل في الاجتماع في «أرض الميعاد». وتبرّر الفعل اليهوديّ على الأرض بأنّه إنجاز للوعد الإلهيّ.

٩٦. انظر مثلا: الأعراف ٧/١٢٨؛ مريم ١٩/٤٠.

٩٧. انظر في نشأة اليهودية: كمال الصليبيّ، **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، تع. عفيف الرزّاز، بيروت، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط٦، ١٩٩٧؛ زياد منى، **جغرافية التوراة: مصر وبنو إسرائيل في عسير**، لندن/قبرص، رياض الريّس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩٤. وقد أثارت آراء الصليبيّ ردودا كثيرة، وجمع محمّد عبدالله الحميّد مقالات ردّ فيها جماعة من الباحثين على الصليبيّ ونشرها في: افتراءات الصليبيّ، السعوديّة، نادي أبها الأدبيّ، ط٢، ١٤٢١.

٩٨. الأنفال ٨/٧.

٩٩. الفتح ٤٨/٢٠.

١٠٠. يونس ١٠/٦٨.

١٠١. المائدة ٥/٧٥.

١٠٢. انظر سيرة إسحاق ويعقوب في التوراة. وأكبر أغراضها الاحتيالُ لافتكاك البُكُوريّة والبركة، وجمعُ المال، والزواجُ، والخصومةُ في الماء والأرض والغنم. وتتخلّل هذه القصصَ الدنيويّةَ بشائرُ الربّ وأوامرُه، وهي في التبشير بكثرة النسل وافتكاك الأرض والدعوة إلى اعتزال الأمم وإلى شُكْر الربّ بصناعة المذابح (ج. مَذْبَح): **التكوين**، الإصحاح ٢٤، ٢٦-٣٥.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدّس، القاهرة، دار الكتاب المقدّس بمصر، ط١، ٢٠٠١.
- اطفيّش (محمّد بن يوسف)، تيسير التفسير، تح. إبراهيم بن محمّد طلاي، عُمان، ط١، ١٤٢٧-٢٠٠٦.
- الآلوسي (محمود)، روح المعاني، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (د.ت).
- البنّي (عليش متولّي مدني)، موسوعة تفسير سورة يوسف عليه السلام، الكويت.
- الجرجانيّ (علي بن محمّد)، التعريفات، تح. عبد الرحمان عميرة، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٧/١٩٨٧.
- الحميّد (محمّد عبدالله)، افتراءات الصليبيّ، السعوديّة، نادي أبها الأدبيّ، ط٢، ١٤٢١.
- الرازيّ، مفاتيح الغيب، مصر، المطبعة البهيّة المصريّة، ط١، ١٣٥٧/١٩٣٨.
- الزمخشريّ (محمود بن عمر)، الكشّاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح. مصطفى حسين أحمد، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ط١، ١٣٦٥/١٩٤٦.
- الصليبيّ (كمال).
  - التوراة جاءت من جزيرة العرب، تع. عفيف الرزّاز، بيروت، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط٦، ١٩٩٧.
  - خفايا التوراة، لندن، دار الساقي، ط٢، ١٩٩١.
- ابن عاشور (محمّد الطاهر)، التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.
- عامري (سامي)، هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، (نسخة إلكترونيّة من إصدار: «مبادرة البحث العلميّ لمقارنة الأديان»

http://www.arcri.org/shubha/).

- عبدالباقي (محمّد فؤاد). المعجم المفهرس لآيات القرآن الكريم. بيروت. دار الفكر/دار المعرفة. ط٤. ١٤١٤/١٩٩٤.
- الغزّي (عبدالله العلميّ). موئمر تفسير سورة يوسف. دمشق. دار الفكر. ١٣٨١-١٩٦١.
- ابن القيّم. زاد المعاد في هدي خير العباد. تح. طه عبد الرؤوف سعد. بيروت. دار إحياء التراث العربي.
- مقار (شفيق).

– قراءة سياسيّة للتوراة. لندن. رياض الريّس للكتب والنشر. ط١. ١٩٩١.

– المسيحيّة في التوراة: بحث في الجذور الدينيّة لصراع الشرق الأوسط. لندن/قبرص. رياض الريّس للكتب والنشر. ط١. ١٩٩٢.

- ابن منظور. لسان العرب. تح. عامر أحمد حيدر. مراجعة: عبد المنعم خليل إبراهيم. بيروت. دار الكتب العلميّة. ط١. ٢٠٠٥-١٤٢٦.
- متى (زياد). جغرافية التوراة: مصر وبنو إسرائيل في عسير. لندن/قبرص. رياض الريّس للكتب والنشر. ط١. ١٩٩٤.
- النوفل (أحمد). سورة يوسف: دراسة تحليليّة. عمّان. دار الفرقان للنشر والتوزيع. ط١. ١٤٠٩-١٩٨٩.

- ABDELHALIM (M.A.S), "The story of Joseph in the Qur'an and the old Testament", (in) Islam Christian Muslim Relations, vol. 1, n 2, 1990.
- CASTEL (François), Histoire d'Israël et de Juda des origines au II siècle après Jésus Christ, Paris, éditions du centurion, 1983.
- http://holy-bible-1.com/articles/display_html/10504
- http://www.arcri.org/shubha/
- http://www.arabchurch.com/ArabicBible/alab/Exodus/2
- JOHNS (Anthony. H). "Joseph in the Qur'ān: dramatic dialogue, human motion and prophetic wisdom", (in) Islamochristiana, N 7, Rome, 1981, pp 29-45.
- JOMIER (Jacques), "Joseph vendu par ses frères dans la Genèse et le Coran", (in) Mélanges de l'université Saint-Joseph, Beyrouth, Dar el-machreq, T. ι, Vol. 1, 1984, pp 333-350.
- MĪR (Mustansir), "The Qur'anic story of Joseph: plot, themes and characters", (in) Muslim World, Vol. ιxxvι, N 1, January, 1986, pp 1-15.
- NEHER (André et Renée), Histoire biblique du peuple d'Israël, Paris, librairie d'Amérique et d'Orient, 1974.
- PREMARE (A. L. de), Joseph et Muhammad: le chapitre 12 du Coran (étude textuelle), Publications de l'université de Provence, 1989.
- Stern (M. S.), "Muhammad and Joseph: a study of koranic narrative", (in) Journal of Near Eastern Studies, 1985, pp 193-204.
- ZIVIE (Alain), "Le creuset de fer, les juifs d'Egypte dans l'antiquité", (in) Juifs d'Egypte: images et textes, Paris, éditions du scribe, 1984.

منهج استشراف السنة النبوية لتحصين المسلم وتعاملها مع غير المسلمين

أ. د. بوجمعة جمي بن علي
كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي
دولة الإمارات العربية المتحدة

لا يخفي على كل باحث مسلم وجود نقص في الدراسات المستقبلية المهتمة باستقاء منهج بناء أسس حياة المسلمين وسلوكاتهم المرتبطة بطاعة الله تعالى، واتباع سنة رسوله المصطفى محمد ﷺ من القرآن والسنة، وما راكمه جهاده عليه الصلاة والسلام في وضع نواة الدولة الإسلامية، وكذا الأعمال الجليلة التي قام بها الصحابة الكرام والتابعون الأبرار الذين وُفقوا في بناء دولة إسلامية يشهد التاريخ بقوتها وعظمتها وريادتها، وصنعها لحضارة إسلامية عتيدة.

فما المقصود بمصطلح (استشراف المستقبل)؟ يقول الباحث في الدراسات المستقبلية د. المهدي المنجرة: (لا يكمن دور الاستشراف في إصدار التنبؤات؛ إذ يتجلى في تحديات الاتجاهات، وتخيُّل مستقبل مرغوب فيه، واقتراح استراتيجيات تحويله على مستقبل ممكن، وهكذا فإن الأمر يتعلق بتسليط الأضواء على الاختيارات قصد مساعدة صانعي القرارات للتوجه نحو الأهداف بعيدة المدى، مع اطلاعهم على التدابير الواجب اتخاذُها في الحين، قصْدَ الوصول إليها)[1]. ويعرِّفه كاستون بيرجي gaston berger بقوله: (هدف الاستشراف ليس فقط النظر إلى بعيد، بل النظر بصورة واسعة والتحليل لجوهر الظواهر بالاستعانة بالخبراء واستعمال تقنيات وتحليل النظام)[2]. فيمكن القول بأن علم استشراف المستقبل هو آليات من الحاضر تساعد على فهم المستقبل من أجل أخذ الحيطة والاستعداد لما هو قادم. فجميع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام قامت نبوتهم على التنبؤ النابع من الوحي الإلهي، حيث إنهم كانوا يخبرون بالحوادث المستقبلية كما علمهم الله تعالى، ويستبقون الزمن برسمهم الخطط التي تحصّن الناس من الفتن التي يمكن أن تحدث لهم في المستقبل، وذلك قبل أوانها. والرسول ﷺ «قد سجل لنا في أحاديثه الشريفة والروايات المنقولة الكثير من الأحداث التي سوف تحدث في المستقبل منذ ذلك الحين»[3]. فإذا درس علماء التفسير آيات قرآنية وأحاديث نبوية تتضمن

مشاهد مستقبلية فإنهم سيستخلصون من تلك الدراسة آليات وأدوات تُسخّر في فهم المستقبل ووضع تصورات مؤسسة على معطيات واقعية، مع ربط الأسباب بالمسببات.

حوَّلَ الله استشراف السنة النبوية الشريفة للمستقبل في إطار ما اصطلح عليه العلماء المسلمون القدامى بفقه الترقب، والمحدثون بفقه التوقع، الذي ليس بدعة، وإنما هو بحث في الأمور المتوقعة، بناء على معطيات ماضية وحاضرة، واستخراج الأحكام والآراء وربطها بالأدلة الشرعية التي يتم تأصيلها بحذر ودقة، فما أظن أن أحداً يعارضه من المذاهب الإسلامية والمجامع الفقهية والمؤسسات الأكاديمية، الشرعية كما يرى معظم الدارسين المسلمين، وكمثال لأصل هذا الاستشراف المستقبلي نشير إلى أن النبي ﷺ طبق التوقع، ففي معظم غزواته يعلّم أصحابه رضوان الله عليهم والأمة الإسلامية جمعاء كيفية التأمل بفكر ثاقب في المستقبل وقراءة الأحداث بنظر فاحص كما وقع في غزوة الخندق التي يرى العلماء المسلمون أنه ﷺ طبق آلية التوقع لما تَوَقَّعَ فتح المسلمين لقصر كسرى، وقصور الشام، وأسوار صنعاء، فتحقق ما توقعه عليه الصلاة والسلام. أكيد أن توقعات النبي ﷺ يوجهها الوحي الإلهي، والفطرة السوية، والعناية الربانية الخاصة بأنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام، أما توقعات العلماء المسلمين فيوجهها إيمانهم الراسخ، ومعرفتهم العميقة بما أشار إليه القرآن الكريم والسنة النبوية في هذا الإطار، وسعة علمهم وأفق تفكيرهم بتوفيق من الله ﷻ. وكذا ما ورد في صحيح مسلم، أن حذيفة بن اليمان ﷺ قال: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر، مَخافة أن يدركني» كما كان حذيفة يسأله عليه الصلاة والسلام: «فما أفعل إن أدركني ذلك؟» فكان يدله على ما يفعل، ولعل هذا من الفقه الافتراضي الذي كان يقول به أبو حنيفة.

إن الدراسات المستقبلية ضرورية للاسترشاد بها في تحديد الأولويات ورسم الخطط المبنية على أسس علمية وفكرية، واتخاذ القرارات لجلب المنافع ودفع المضار، لتكون في حجم تحديات الحاضر، وفي حجم آمال المسلمين المنطلقة من عظمة الدين الإسلامي وقدسية تعاليمه الربانية، وقدرته بأمر الله ﷻ على إنقاذ البشرية من الهوة السحيقة التي تسقط فيها عبر العصور، والمشاكل العويصة التي تعاني من ويلاتها. فالحاضر يتحرك بسرعة نحو المستقبل بفعل الثورة التكنولوجية والمعلوماتية، لذلك يتعين على الأمة الإسلامية أن لا تبقى خارج حركية التاريخ؛ لأنها أمة الشهادة على الناس. مصداقا لقوله تعالى:

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[1]

فعلى الأمة الإسلامية أن تكون وفية لما أمرها به دينها الإسلام الذي ارتضاه لها الله تعالى، فآمنت به واعتنقته، فوجب عليها التبليغ والدعوة والبيان والتطبيق السليم، وشهادتها تتحقق بسلوكها وريادتها في استخلاف الله تعالى في الأرض؛ بترسيخ توحيده وعبادته في قلوب الناس، وفي مجال الرقي العمراني والحضاري. فقد رزقها الله جل وعلا ثروة طبيعية وقوة بشرية، ملزَمة بالاستفادة منها، ويكون ذلك بالحد من هجرة الأدمغة، وتوفير المستوى الجيد للتربية والتعليم والبحث العلمي المراعية للتوقعات المستقبلية، مع تطوير أساليب الدعوة الإسلامية المعرفة بالإسلام الصافي من كل الشوائب، وكذا آليات الإبداع والعمل العلمي، الذي يخطط لمشاريع مستقبلية، والدفاع عنها في كل الربوع الإسلامية، دفاعا يكون قادرا على

منهج استشراف السنة النبوية لتحصين المسلم وتعاملها مع غير المسلمين

الدافع لتحدي أطماع الاستعمار الحاقد على الإسلام ومعتنقيه، الساعي للقضاء عليها وعلى المخططين لمستقبلها.

إن الأمة الإسلامية تعيش في فوضى فكرية وسياسية ووهن، سبَّبَ لها تكالب القوى الغربية والصهيونية الكارهة للإسلام، الحاقدة على مبلّغه للبشرية لاستغلال أدمغتها وثرواتها، والتحكم في قراراتها السياسية وأنظمتها الاقتصادية، بل حتى في برامجها التعليمية، وتسييرها لما بات يُعرف بالشأن الديني. والأدهى من ذلك بذلها كل جهودها لتنصير شبابها. لذلك يتحتم على الدول الإسلامية تحديد الأولويات الكبرى في غمرة هذه الثورة التكنولوجية والمعلوماتية، لإنجاز مشروع مستقبلي مطلوب شرعاً وتاريخاً، ويتم ذلك ببناء ثقافة الإبداع والمشاركة في البناء الحضاري الكبير، وعدم الركون إلى ما يسمى بالممانعة الثقافية المتوقعة تقوقعاً يحرمها من الاستفادة من علوم الغرب، التي لا تتعارض مع الدين الإسلامي الحنيف، إذ ينبغي معالجة القضايا الكبرى؛ وهي نشر العدل وإقامته في المجتمع الإسلامي، والبناء الاقتصادي والعلمي والاجتماعي والتربوي في إطار التعاليم الإسلامية، ويكون المنطلق هو أصول الدولة الإسلامية أيام قوتها وازدهارها، ومراعاة هويتها في إطار التعاليم القرآنية والحديثية. والعمل على وقف مسلسل الانقسامات التي تُعد من أخطر العوامل التي نخرت كيان الدول الإسلامية. فإذا وقع التنكر لهذا كله سينطبق عليها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[5] وقوله ﷻ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ﴾[6] وقوله ﷻ: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾[7]

ومن هذا المنطلق، بدا لنا أن المنهج الملائم لتناول هذا لموضوع الشاسع والشائك، هو انتقاء أحاديث نبوية من سنة المصطفى محمد ﷺ متضمنة لدلالات **استشرافها لتحصين المسلم وتعاملها مع غير المسلمين**، لعلنا نستطيع من خلال دراستها **مقاربة تكوين رؤيا** مستقبلية لبعض ما ينبغي أن يكون **عليه وضع الأمة الإسلامية** حالا ومآلا؛ بتنبيهها إلى تغيير واقعها المزري الذي يدمي قلب كل مسلم، على ضوء بعض ما دعته إليها سنة نبيها محمد ﷺ، لتصور مستقبلها جيلا بعد جيل، تصورا يكون إطارا لاتخاذ تدابير عملية جدية مجدية، تعيد لها قوتها وكرامتها وقدرتها على الدفاع عن دينها، بل وتحببه لغير المسلمين من خلال سلوكات أفراد الأمة الإسلامية قاطبة.

وردَ عن الرسول ﷺ ما سماه علماء الحديث «بأخبار الفتن» أو «بأخبار الملاحم» مثل «السنن الواردة في الفتن» للإمام أبي عمرو الداني، و«الفتن» لنعيم بن حماد. إلا أن الدراسات المستقبلية – في إطار الإسلام ومعتنقيه من القضايا الصعبة والحسَّاسة – في حاجة إلى تضافر جهود العلماء والمفكرين المسلمين مع أخذ الحيطة والحذر عند إصدار رأي أو التخطيط لتحديات تواجه الأمة الإسلامية. إن المسلمين غافلون عن إدراك الواقع بفراسة المؤمن، وبصيرة العالم الفاحص للواقع المعيش، بعقل وقلب يصدران من معطيات بسطها القرآن الكريم والسنة النبوية. وهي غفلة جعلتهم يتنكبون الطريق إلى معرفة أبعاد هذا الواقع وأحداثه، وبالأحرى استقراء المستقبل، ثم التأثير في جوانب من الأحداث بصورة حقيقية، وتركوا ذلك للغرب، الذي اهتم بالدراسات المستقبلية اهتماما بالغا، يجني الآن ثمارها، مع أن المسلمين يمتلكون إمكانات لدراسة المستقبل؛ منها السنن

الكونية التي تحدث عنها القرآن الكريم والسنة النبوية. من توجيهات ربانية ومحمدية.

ذلك أن التفسير العلمي للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وربطه بالإعجاز العلمي البعيد عن التكلف والتعسف، الذي كشف عنه العلم التجريبي المعاصر، لَكفيل بإظهار البيِّنات المعجزة فيهما، وتجديد الثقة في قلوب المسلمين الذين فتنتهم مزاعم المُرجفين المضلين من الكفار الحاقدين على الإسلام ومعتنقيه باسم العلم والحداثة، وكذا تصحيح مسيرة العلم التجريبي،لأن الله تعالى جعل التفكر في طريقة خلق الإنسان، وتكوين جسمه البيولوجي والعقلي والروحي وبقية المخلوقات، وهي القاعدة التي يرتكز عليها العلم التجريبي، تفكيرا يقود إلى الإيمان بخالق هذا الكون الذي خلق كل شيء بدقة وحكمة وتقدير رائع معجز، تخر لحسن إبداعه وعظمته وجبروته القلوب المومنة والعقول السليمة، وهو أمر يحث المسلمين على اكتشاف بعض أسرار هذا الكون الإلهي. ذلك أن الإعجاز العلمي يتصدى للدعوات الإلحادية التشكيكية، إذ الإسلام إطار للعلم والحضارة ومنهج بنائهما، فقد كرّم العلماء؛ يقول تعالى: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ﴾ (سورة آل عمرا، الآية ١٨) ونادى بحرية العقل البشري وفق ضوابط حددها الله تعالى للعقل المفكر الباحث، طبقا لمحدودية طاقته، وخضوعه لمقتضيات الضعف البشري المتجسم في الفناء والمرض والخَرَف؛ من فقدان الذاكرة، أو العجز بجميع صوره.

إن المركز الذي وُجِّه إليه الخطابُ القرآني وخطابُ السُّنَّة النبوية الشريفة هو الإنسان، الذي سخر له الله تعالى كل ما في الكون تكريما له، ورحمة به، وابتلاء له؛ على مستوى إيمانه بالله ﷻ أو كفره به، إذ هو الظلوم الجهول والهلوع الكفور، إلا من رحم ربنا جل وعلا. فالمصدر الأول للتشريع الإسلامي هو القرآن الكريم، كما هو مؤكد، لذلك اهتم النبي ﷺ بالإشراف على تدوينه، بانتقاء كتبته الأمناء، والنهي عن كتابة أقواله طيلة فترة نزول الوحي قائلا: «لا تكتبوا عني شيئا إلا القرآن فمن كتب عني شيئا غير القرآن فلْيَمْحُه»[٨] وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فلْيَمْحُه»[٩] دون أن يقصد بذلك التفريط في تدوين السنة النبوية، لأن الصحابة الكرام كانوا حريصين على حفظ أقواله والتحقق من أفعاله وتقريراته، وتداول رواياتها بينهم، بل كانوا يعيشون السنة النبوية في حياتهم اليومية تطبيقا وسلوكا، مقتدين بالرسول ﷺ. لأن القرآن الكريم صريح في خطابه المتضمن للدعوة إلى الاقتداء بالنبي ﷺ. يقول تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ﴾[١٠] ويقول جل وعلا: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[١١] أي فيما اختلف بينهم واختلط، ومنه الشجر لتداخل أغصانه[١٢]

فالسنة النبوية التي فسرت القرآن الكريم وقيدت مطلقه، وفصلت مجمله، وبيَّنت منهج تطبيق النبي ﷺ لتعاليمه الربانية، التي توضحها سيرته العطِرة، تعتبر داعية ومربية ومرشدة إلى التوحيد الإيماني عملا وتربية وجهادا في سبيل الله، ومبينة لكافة الأوامر والنواهي التي تقود المسلم إلى حياة كريمة جامعة بين ما هو روحي مقدس، وما هو مادي طيب، لبلوغ رقي حضاري قادر على قيادة البشرية نحو القيم السامية، التي تخلو منها بقية الديانات والأيديولوجيات والقوانين

الوضعية، مهما بلغت مما يسمي بالتحضر والتقدم؛ على مستوى المفهوم الغربي للحضارة والرقي. وقد وفق الله تعالى علماء التجريح والتعديل وعلم الحديث بصفة عامة إلى غربلتها، وتنقيحها مما علق بها من كل دخيل. وما زال يوفقهم إلى ذلك، على الرغم من تخلف المسلمين الذين داسهم الغرب والصهيونية، وكل الحاقدين على الإسلام ومعتنقيه، فهي بوحي الله تعالى، بإجماع العلماء المصدرُ الثاني للتشريع الإسلامي.

وعليه فإنني سأتناول بالدرس بحول الله استشراف السُّنّة النبوية لسبل تحصين المسلم في مراحل حياته ضد ما يخرّب الجانب المادي والروحي من حياته تخريبا يسبب له الوهَن والتعاسة والمهانة بين الأقوام غير الإسلامية في الدنيا والشقاء الناجم عن غضب الله عز وجل عليه في الآخرة، وكذا الإشارة إلى طريقة تعاملها مع غير المسلمين. وهذا **التحصين** تضَمَنه التربية الإسلامية المقترنة بالتعليم - التي وضعت السنةُ النبوية أسسَها وفروعها - بحكم صفاء منبعها واستقامة مُعَلِّمها وعصمته، وأصالتها وعمقها وخلودها. مما أهّلها لتستشرف دائما مستقبل المسلم، فاتحةً الباب أمام مَن أراد أن يعتنق الإسلام، أو يتوب توبة نصوحا، مقدمة **الوقاية والعلاج**، مهيّئة أسباب الاطمئنان في الدنيا والوعد بالظفر بجنة النعيم. يقول تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾[13] فيغرفَ من معينها ما يقاوم به كيد الشيطان وهَوى النفس. وكيد الكائدين الحاقدين على الإسلام ومعتنقيه. فالسنة النبوية الشريفة باعتبارها مقتبَسة من وحي رب العالمين صالحة لكل زمان ومكان مثل منبعها القرآن الكريم، وهذه الصلاحية كفيلة بأن تجعلها تستشرف المستقبل باستمرار.

بعض سمات السُنة النبوية:

- **ربانية**: وضع أعمدتها رسولٌ كريم خُلُقُه القرآن، قال فيه ربه جل وعلا: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[14]. وقال ﷻ: ﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (٢) وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤) ﴾[15]. عصمه الله ﷻ فما ضل عن طريق الهداية، وما حاد عن نهج الاستقامة. وطول مصاحبة كفار قريش له مَكّنهم من الوقوف على تفاصيل أحواله ليلحظوا حسن أخلاقه العظيمة، فسُنّته الشريفة لا أثر فيها لهوى النفس الأمّارة بالسوء، لأنه لا يتكلم إلا عن وحي من الله ﷻ. فسيرتُه العطرة وسنته الغرّاء فيوضات زكية ونفحات ربانية. فضّله الله تعالى بجعل طاعة العالَمين له ﷺ طاعةً لله جل وعلا. إنها تزكية بالغة من الله العزيز الحكيم. فالله أعلم مَن هو أهلٌ لرسالته، فيضعها فيه؛ لأنه يصلُح لتلقّيها وتبليغها. فهو الجدير بتفسيرها وتطبيق تعاليمها ليكون قدوة لمن أتي بعده واختار نهجه الرباني. وعليه، فإن هذه السُّنة النبوية الشريفة قادرة على استشراف مراحل حياة المسلم وأمته عبر التاريخ إلى أن ينفّذ الله تعالى حكمه القاضي بفناء الدنيا ومن فيها، حيث إنها سطّرت **تعاليم ربانية**، ووضعت برامج دقيقة لمن يتّبعها؛ تَهديه في مسالك حياته، هداية تُحصّنه من الانحراف عن الصراط السوي. يمثلها تطبيقات الرسول ﷺ وصحابته الكرام لتلك التعاليم، تطبيقا نُشر بفضله الإسلام، وأسست أعظم دولة إسلامية قلبت مسار التاريخ البشري قلبا جذريا.وأسست حضارة إسلامية أعمدتها القيم الإنسانية الرفيعة، والأخلاق الفاضلة، وعمران الأرض بالحق، التي

بلورت تكريم الله تعالى للإنسان.

- **وقائية**: مراعية لفطرة الإنسان على الإيمان وطاعة الله تعالى واتباع سُنَّة نبيه محمد ﷺ، يقول ابن كثير في تفسيره: «فإنه تعالى فطر خلقه على معرفة توحيده وأنه لا إله غيره»(١٦) مع الإشارة إلى مراكمة الفلاسفة والعلماء الطبيعيين لوسائل فلسفية وعلمية كثيرة، كانت مربط صراع بين الفريقين، نتيجة تصوراتهم العقلية القاصرة عن فهم كنه الكون والحياة والإنسان ومصيره بعد أن يموت، فجاءت آراؤهم الموجهة لتربية الإنسان عاجزة عن أن تكون بديلا لتوجيهات القرآن الكريم والسنة النبوية، فضلالهم العقدي ولَّد ثمرات ضالة تاه وضل من اتبعها.يقول الكيلاني: (وكان من آثار هذا التخطيط العقائدي الذي أفرزته الفلسفة الوضعية أن سار العلم وما يزال يسير بلا تصور واضح عن غايات الحياة ومقاصدها التي يخدمها فتكدست الوسائل بلا أهداف، وانعكس ذلك الاضطراب على التربية فتلونت المفاهيم التي طرحتها الفلسفات التربوية كالمثالية والواقعية والبراكماتية وفروعها عن الحقيقة وطبيعة الإنسان وعلاقاته بالوجود من حوله بالظنون التي أفرزتها الفلسفة الوضعية عن الخالق والإنسان والحياة والمصير..ولم تقف آثار هذا الانحراف الذي أصاب الفلسفات التربوية الحديثة داخل الغرب، وإنما انتشرت بانتشار الحضارة الغربية إلى أقطار العالمين الثالث والرابع، ومنها الأقطار العربية والإسلامية التي أخذت تستورد هذه الفلسفات وتطبيقاتها، فتطرح في معاهدها وكلياتها التربوية محتويات هذه الفلسفات عن الحقيقة والقيم ومناهج المعرفة وعلاقات الإنسان بالخالق والكون والإنسان والحياة والمصير تماما كما تطرحها كل من المثالية المسيحية، والواقعية المادية، والبراكماتية النفعية، والماركسية الملحدة، والوجودية العبثية)(١٧) لقد قفزت الأنظمة التربوية في عالم التكنولوجيا قفزة هائلة (لكن العجيب أن هذه القفزة المادية ارتبطت ارتباطا وثيقا بانهيار الأخلاق وانحطاط القيم، وأصبح التطور المادي مرهونا بالفساد الخُلُقي فكلما ارتفعوا في الجوانب المادية درجة كلما انحطوا في دَرَكات الفساد الأخلاقي درجات)(١٨) ويقول الكيلاني: (إن البحث التربوي لم يصل بعد إلى حل جذري لأزمة الأهداف التربوية، وأن مضاعفات هذه الأزمة ما زالت تتفاعل على أماكن التطبيق التربوي والمجتمعات الفسيحة، والسبب هو الأزمة القائمة في ميدان فلسفة التربية الأم المباشرة المولِّدة للأهداف التربوية، وهي أزمة نابعة من الفراغ العقائدي)(١٩). إن السنة النبوية أخذت من القرآن الكريم الوسائل التي تقي المسلم من فعل الشر، وتمده بمحفِّزات تجعل نفسه مطواعة لفعل الخير، مما يطهر المجتمع من أنواع الفساد والجرائم التي تنخر كيان الأمم، فبذلك تفرد المنهج الإسلامي الذي يُعِدُّ الإنسان لحياة ملؤها الخوف من الله تعالى ومراقبته في السر والعلن، بأداء ما فرض عليه وتجنُّب ما نهاه عنه لتتحقق الاستقامة فيمد المجتمع بمنافع مادية ومعنوية - سموها بروح المواطنة، والمصلحة العامة، وحقوق الإنسان - ويقي نفسه ومجتمعه من كل ما يسبب الفساد والفتن فيشعر بالطمأنينة القلبية، وهو يسعى إلى تطوير حياته علميا وتكنولوجيا تطويرا يساعده على التمتع بما رزقه الله من نعمه الطيبة، كيفما كان حجمها ونوعها وعددها. إنها تُعِد للمستقبل إنسانا قويا قادرا على مواجهة صعوبات الحياة ومتاعبها المادية والمعنوية، وقادرا على إتيان الأعمال الروحية التي جعلها الله تعالى عبادة يعبد بها العبد ربه، يقول الرسول ﷺ: «المؤمن القوي

منهج استشراف السنة النبوية لتحصين المسلم وتعاملها مع غير المسلمين

خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف»[20] وبذلك يكون قد غلّب الوسائل الوقائية على الوسائل العلاجية.

- **فطرية**: لقد كُتبت عدة بحوث عن ملاءمة تعاليم الإسلام لفطرة الإنسان السوية، لكن معاني الألفاظ في البنيات التركيبية القرآنية تتسم بالتوسع البلاغي الإعجازي، وما يوحي به السياق. لذلك توحي دلالة «فطرة الله» بمعانٍ متعددة توجِّه إلى إدراكها دلالتُها البلاغية والجمالية. فقد اختار الله تعالى لأمة محمد ﷺ الفطرة النقية والسوية، فهدى إليها من اعتصم بحبله جل وعلا، واتبع سنة نبيه ﷺ. يقول تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٣٠) ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٣١) مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (٣٢) ﴾[21] فالبنية التركيبية للآية الكريمة مكونة من لفظ النفي، ودلالتها البلاغية هي النهي، أي لا تبدلوا خلق الله فتغيروا الناس عن فطرتهم التي فطرهم الله عليها. يقول الزمخشري: «فقوّم وجهك له وعُدّ له، غير ملتفت عنه يمينا ولا شمالا، وهو تمثيل لإقباله على الدين، واستقامته عليه وثباته واهتمامه بأسبابه»[22] ذلك أن الفلسفات والإيديولوجيات والأفكار الديماغوجية والمغريات التي تعادي تعاليم الدين الإسلامي، وتحقد عليه فتشوهه وتحاربه، وتنكر حاجة الجسم إلى الغذاء الروحي ليكون سويا، غيرت فطرة الإنسان تغييرا نجم عنه أنواع من الانحرافات الخطيرة على حياة الإنسان المادية والعقلية والمعنوية وعلى بيئته التي تعاني البشرية اليوم من أضرارها الخطيرة التي أصابتها، فكانت الضريبة أعظم وأبشع مما استفاده الإنسان؛ لأنه ألحق ضررا فظيعا بالبيئة، بحيث يحاول البعض الآن إصلاح تلك الأضرار ولكن اتسع الخرق على الراقع. والضحية هي الأجيال المقبلة، إذا لم يلطف الله الرحيم بها بمعجزاته.

«فِطْرَتَ الله»: أي الزموا فطرة الله، وهو أسلوب الإغراء المتناهي في بلاغة التحبيب والتنبيه. وفطرة الله هي الدين الحق الذي أمر الله تعالى بالاستقامة عليه، وهذه الخِلقة التي خلق الله ﷻ الناس عليها هي فطرة التوحيد التي أشار إليها قوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجِّسانه أو ينصِّرانه»[23] إن تربية الآباء للأبناء تُرسِّخ في نفوسهم فطرة الله التي فطر الناس عليها إن كانت تربية سوية تحكمها تعاليم الإسلام، وإن خالفتها تنحرف عنها وتغيرها إلى مِلل أخرى، وورود المِلل الثلاث في الحديث لا يدل على الحصر، وإنما تقاس عليها كل ملة أو عقيدة أو أيديولوجية تجعل المولود ينحرف عن فطرة الله السوية. لذلك أكد الله ﷻ على الحفاظ على هذه الفطرة وتحصينها من الانحرافات التي تطرأ عليها أثناء التربية. وهو ما ينص عليه قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾[24] يقول الزمخشري: «بترك المعاصي وفعل الطاعات (وأهليكم) بأن تأخذوهم بما تأخذون به أنفسكم»[25]. السنّة النبوية الشريفة تدعو متّبعيها إلى إدراك خطورة التقليد عند الطفل منذ صغره، وقدرته الخارقة على تخزين المَشاهد، التي يراها في أحضان والديه أو مربيته وهو يحبو أو قبل ذلك، فيقلدها في سلوكها، عبر مراحل حياته، لذلك شغل تفكيري قضية تسليم الأم طفلها للمربية بسبب اشتغالها خارج البيت، لأن هذا الحل التربوي يتجاذبه أمران متناقضان: المصلحة المادية للأم أو للأسرة،

ومصلحة الطفل الذي هو في أشد حاجة إلى رعاية أمه في مراحل طفولته باستمرار، وتربيتها له باعتبارها الأم العطوف، المختارة على أساس معايير الدين الحنيف وأخلاقه الفاضلة. لأن حضانة المربية له تحرمه من عطف أمه وحنانها، ولا يمكن أن تكون تربيتها له كتربية التي تعتبره فلذة كبدها، حيث منحها الله تعالى الحنان والصبر على رعايته، وتوفير أسباب الراحة والرعاية له، أي أن رعاية المربية له لا يمكن أن تحقق تربية سليمة سوية للطفل كيفما كانت معاملتها له، وخاصة أن الكثير من المربيات يهملن الأطفال، ومعظمهن في الدول الإسلامية غير مسلمات، أو مسلمات غير مطلّقات للإسلام، بل يسببن لهم الأذى بطريقة أو بأخرى، وقد ينتقمن منهم بسبب ما يتلقين من الوالدين والأسرة من الاستغلال والإهانات والظلم، وكذا وضاعة المنزلة التي يضعهن فيها المجتمع، الذي يعتبرهن مجرد خادمات في البيوت، مما يجعلهن يشعرن بالمس بكرامتهن، وهذه مشكلة تربوية داخل الأسرة سببتها الحضارة المعاصرة التي رسّخت في ذهن المرأة حقها في العمل خارج البيت، وإن كانت مرضعا، فضلا عن أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية تفرض عليها أن تعمل لتساعد بأجرها زوجها وأسرتها. ولن تقتنع أية أم عاملة بإيثار مصلحة طفلها المذكور على الاشتغال خارج البيت، بسب طغيان الفكر المادي الذي فرضته الحضارة التكنولوجية التي تضحّي بكل شيء في سبيل مقتضيات الظروف الاقتصادية، مبَرِّرةً تغيبها عن طفلها فترة طويلة يوميا بأنها ترعاه عندما تعود من عملها، وهذا كاف في تربيته والعناية بأحواله في رأيها، ثم إن عملها عند بعضهن من الضرورات، مع أن الله تعالى له حكمة في أمره الأم بإرضاع مولودها حولين كاملين، إن لم يجدّ مانع شرعي، لأن لها آثارا نفسية أهمها أن حليبها جامع لكل عناصر الغذاء النافع لجسم الطفل والقادر على وقايته من المكروبات، شعور الطفل بالحنان والطمأنينة بالقرب من أمه، وهذه الحكمة سبق إليها الوحي الإلهي قبل أن يوصيها الأطباء بالرضاعة وملازمتها لطفلها، أما الذين يستغلون التبجح بالدفاع عن حقوق المرأة لأغراض سياسية ونفعية، وليس رغبة صادقة في تمكين المرأة من التمتع بحقوقها، فلا ينبغي أن يفهم من إثارتنا لهذه المعضلة المتمثلة في حرمان الطفل من رعاية أمه له دون انقطاع، الدعوةُ إلى توقف المرأة عن العمل خارج البيت عندما تضع، إلى أن يتجاوز طفلها مرحلة الرعاية، لأن واقع المرأة داخل المجتمع لا يقبل الاستجابة لمصلحة الطفل هاته. ولكن الهدف من إثارة هذه المعضلة هو الإشارة إلى أثرها السلبي على تربية الطفل الذي تُعِدّه توجيهات السنة النبوية ليكون محصَّنا مما يؤدي إلى انحرافه بسبب ما ذكر. والبحث عن مَخرَج من هذا الواقع الذي يصعب أن يرتفع إلا بابتكار حل مُجْدٍ، يوفق بين ممارسة المرأة لحقها في العمل خارج البيت الذي يبيحه الشرع، وبين مصلحة طفلها.

يقول المستشرق النرويجي د. إينربرج: «يعتبر الطفل في الإسلام مولودا على الفطرة، أما المسيحيون فيحكون عن الطفل أنه يولد متحملا للخطيئة، وقبل مائة عام كانوا يغطسون أطفالهم في الماء حتى يطهُروا من الخطيئة، فإذا ماتوا قبل الغسل لم يدفنوهم، وإنما يُلقونهم في القُمامة، لأنهم متسخون بالخطيئة.»[٦] فلا تغيير لتلك الفطرة السوية النقية. إن فطرة الله تعالى مرتبطة بتوحيد الله الأحد الصمد، الذي يلجأ إليه كل إنسان نزل به كَرْب، فيضطر إلى دعاء ربه كي يفرّجه عنه، يقول تعالى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ

إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾[٢٧] فاللجوء إلى الله القوي العزيز عند المحن والنوازل والكوارث ظاهرة نفسية وخِلقية وفطرية، لأن من يطع ربه يكن على صلة دائمة به،لا يزيده ابتلاؤه له إلا إيمانا وخشوعا وطمعا في رحمته. فالإيمان بوجود الله هو الأصل، والإلحاد هو عارض يزول، لأنه يصطدم مع فطرة الله التي فطر الناس عليها. يقول تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا۟ رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ﴾[٢٨] الضر: الشدة من هزال أو مرض أو قحط، أو غير ذلك.

- **توضيحها ليُسر الدين وسماحته، وتلبيتها لحاجيات الجسم والروح، ومخاطبة العقل والعاطفة، والميل إلى الطيبات** التي تميل إليها الفطرة السليمة، التي يمكن أن تؤثر عليها مؤثرات يطغى عليها هوى النفس وإغواء الشيطان لها. يقول تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴾[٢٩] لقد أوحى الله تعالى لرسله برسالات تدلهم على إدراك ما فيه من فطرة الله، وما فيه من حقيقة جاءت لتعلمه كيف يتعرض لنفحات الله، وكيف يتعامل مع ما استخلفه الله عليه في هذا الكون، فعليه أن يمنح فرصة لما فيه من فطرة الله وصبغة الله. إن سُنن الله ﷻ تتسم بالثبات والاطراد عبر الزمان والمكان، فهي لا تتبدل، إنها المكوّنة لفطرة الله. وكانت جزءا من مكوّنات عقل المسلم تساعده في التعامل مع الكون وفهمه، فالتكامل يعني أن المخلوقات يعتريها النقص والضعف والاحتياج لعون الله في كل شيء، كما أن كل مخلوق يحتاج إلى مخلوقات أخرى، فكان التعاون أساس العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان،وبينه وبين الكون التفاعل والصلاح والتكامل. وإدراك الإنسان لضعفه يفرض عليه التواضع لله جل وعلا.

ومن متطلبات فطرة الإنسان ما شرعه الله من حلال وحرام، يناسب مكونات جسم الإنسان وجِبِلّته وعقله، ورغباته السوية التي يراقبها العقل السليم. فالقرآن الكريم والسنة النبوية حرما شرب الخمر، بل كل مسكر وأنواع القمار؛ طبقا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[٣٠] وقد سئل الرسول ﷺ عن البِتْع؛ وهو نبيذ العسل وكان أهل اليمن يشربونه فقال رسول الله ﷺ: (كل شراب أسكر فهو حرام)[٣١] فقد حذرت السنة النبوية من خطورة السكر، الدال على فقدان الصحو والوعي، لأنه (علة تلحق العقل) كما يقول الزمخشري[٣٢] وهذه الخطورة واضحة للعيان في العالَم الذي يعاني من آفة المخدرات التي تقاس على المسكِرات، والتي خرّبت صحة الشباب والرجال وعقولهم تخريبا طالما تسبب في جرائم فظيعة، فعلى سبيل المثال يتناول الشخص الأقراص المخدرة المُهلوسة فيقتل من وجد أمامه وإن كان من الأصول أو الفروع. ذلك أن الإسلام أقرّ ما تتطلبه الفطرة البشرية من فرح ومرح، ومزاح ومداعبة في إطار أخلاقه الفاضلة، وهزل ومتعة فنية وجمالية، فرشّدها بالآداب الإسلامية الرفيعة التي تجعل المتعة صافية من كل الشوائب المشوشة والمعكّرة لصفاء فطرة الإنسان. وقد يتوهم الشخص أن القمار سيمكنه من ربح مال وافر يحل به مشاكله الاقتصادية والاجتماعية فينعم بنعمة امتلاك المال، فيخسر ما يملك من المال الحقيقي دون أن يتحقق له مبتغاه غير السراب، فيزيد فقره وتتضاعف آلامه وتشتد مأساته، مما يدفعه إلى ارتكاب جرائم.

ويقول تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا

﴿هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٤﴾ وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾﴾[٣٣]

إن فطرة الإنسان ترتاح للمنافع التي منَّ الله بها عليه، لأنها تنتفع بها، وتتلذذ بحلاوتها، يقول الصابوني: (أي لكم فيها ما تستدفئون به من البرد مما تلبسون وتفترشون من الأصواف والأوبار... ولكم فيها منافع عديدة من النسل والدَّر وركوب الظهر، ومن لحومها تأكلون وهو من أعظم المنافع لكم.)[٣٤]. إن أصل فطرة الإنسان جميلة لذلك كرَّمها الله بالتجمل بالأنعام، إضافة إلى الانتفاع بفوائدها الجمَّة. وقد وصف الله تعالى مشهد عودة هذه الأنعام من المراعي بالجمال الرائع الذي يبدو من خلال تزيينها بإراحتها وتسريحها في الأفنية، والتجاوب الذي يكون في الثغاء والرُّغاء، فتؤنس أربابها وتفرحهم، وتجلهم في عيون الناظرين إليها، وتكسبهم الجاه والحرمة عند الناس.[٣٥]

فهي تتتبع مراحل تربية النشء، فتُهيئ للجنين أبوين تفرض فيهما أن يكونا مؤمنين صالحين، بحيث يتم البدء من اختيار الرجل الصالح الراغب في الزواج لزوجة صالحة، يقول النبي ﷺ: «إذا أتاكم من ترضون خُلُقه ودينَه، فزوِّجوه»[٣٦] ويقول ﷺ: «تُنكَح المرأة لأربع: لمالها، ولحسَبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفرْ بذات الدين تربتْ يداك»[٣٧] أي استغنت يداك. فعلى الرغم من كونها تُنكح للأغراض الثلاث، إلا أن الدين الإسلامي هو المقصود بالذات، بدليل ورود «فاظفرْ بذات الدِّين» وذكر الشريف الرضي أن النبي ﷺ قال: «تخيروا فالعرق نزَّاع، وفي رواية دسَّاس.» فعلْم الأجنة في علم الوراثة يثبت أثر الوراثة على المستوى الجسمي والعقلي وغيرهما، وهذا الاختيار له دلالته على مستوى تربية النشء؛ صحيا وعقليا وروحيا. حيث يعوِّل على أخلاق الوالدين وسلوكهما في الوسط الذي يتربى فيه الطفل، الذي يتأثر بكل ما يجري داخل البيت منذ ولادته، كما ثبت علميا.

فالرسول ﷺ أسوة حسنة يقلِّد سيرته من قال ربي الله ثم استقام، فإذا كان الوسط تمارَس فيه شعائر الدين الإسلامي، وتطغى فيه الأخلاق الفاضلة على المعاملات، فإن التنشئة ستكون سليمة وطيبة. إن السنة النبوية في تعاليمها التربوية تهتم بالأصول الوراثية للجنين قبل أن يخلقه الله تعالى في رحم أمه؛ التي ينبغي أن تكون سليمة الجسم والعقل، ملتزمة بتعاليم الدين الإسلامي، مختارة للزواج من قِبَل أب مؤمن على خُلُق حسن. كما تهتم السنة النبوية بفطرة الطفل وإعداده للمستقبل، على مستوى علاقته بربه وعلاقته بالآخرين. يقول تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[٣٨] لهذا قال النبي ﷺ: «من يلي من هذه البنات شيئا، فأحسَن إليهن كُنَّ له سترا من النار»[٣٩] صحيح البخاري. والهدف من هذا الاهتمام والاستيصاء بالنساء خيرا هو أن تصبح البنت أمّ المستقبل المؤهَّلة لتربية النشء، بحيث تتوافر فيها شروط المرأة الحاضنة لتربي المحضون تربية سوية تمكِّن الطفل من التعامل مع الغير تعاملا توجهه الأخلاق الإسلامية من احترام الغير والاستحياء من الله ومن الناس، لأن فقدان هذه المرتكزات داخل الوسط الأسروي، وحرمان الطفل من التعود على تمثلها والعمل بها يسبب له الفشل في التعامل مع الآخرين، ومن ثم يبدأ الانحراف، والانزلاق نحو ما يعود بالشر على النشء وعلى مجتمعه. إن تعويد الطفل على الاستماع للقرآن الكريم في البيت وتلاوته، يحقق أهدافا تربوية وتعليمية، يقول عنها أحد الباحثين: «وأبناؤنا في مختلف أعمارهم هم أحوج ما يكونون

منهج استشراف السنة النبوية لتحصين المسلم وتعاملها مع غير المسلمين

إلى تربية دينية وثقافية لغوية تعين على فهم القرآن وتدبُّر معانيه، والوقوف على مبانيه اللغوية، والعمل بما جاء فيها، بما يُرضي الله ورسوله. ولعل الفتيان وبراعم الإيمان عندما يُقبلون على قراءة القرآن وسماعه من أفواه المشايخ، يخرجون بجملة من الفوائد والمنافع التي تعود عليهم بالخير العميم.» فبالإضافة إلى الأهداف التربوية التي تحققها قراءة القرآن الكريم وفهم معانيه، فإنها تساعد - في رأي هذا الباحث - على تطويع أعضاء النطق على تحديد المخارج الصوتية، التي - تناسب مع هذا الصوت أو ذاك، كما تزيد من الرصيد اللغوي وقد أثبتت إحدى أدوات البحوث الميدانية «لدى كثير من التربويين الفتيان ممن كانوا يقرأون القرآن على شيوخهم، هم الأفصح ألسنة والأصوب نطقا، والأقدر على قراءة مختلف النصوص التي تُعرض عليهم بطلاقة ويسر ممن لم ينهلوا شيئا من لغة القرآن في صغرهم، ولم يتربوا عليها التربية الصحيحة.»[١٠] ويقول النبي ﷺ: «أدّبوا أولادكم على ثلاث خصال: حب نبيكم، وحب أهل البيت، وقراءة القرآن، فإن حملة القرآن في ظل الله يوم لا ظل إلا ظله، مع أنبيائه وأصفيائه.»[١١]. إن فقدان هذه التربية المحمدية في بيوت المسلمين سبب لذريتهم الانحراف الذي استشرى داؤه في المجتمعات الغربية، التي ما زالت عاجزة عن رفع هذا الداء العضال عن أبنائها على الرغم من تقدمها المذهل في المجال التكنولوجي والمعلوماتي والطبي. لأن الوازع الكفيل بإنقاذ ذرية الأمة الإسلامية - خاصة - من الانحرافات التي ساهمت في تخلفها وضعفها وتعرضها لإهانات الغرب ومن والاه. هو **التربية الإسلامية** التي مصدرها القرآن الكريم وسنة رسوله محمد ﷺ. وإلا فإن عزوفها عن الغذاء الروحي الذي هو تطبيق الإسلام الهادي لكل خير والمنفر من كل شر.

وفي هذا الإطار التربوي فرض الإسلام طاعة الوالدين، والبرور بهما، لأن عقوقهما يعمّق سوء التفاهم بينهما وبين أبنائهما الذين يجنحون إلى الانحراف، فإذا توفي الوالد - مثلا - ينتقمون من الأسرة، فيعمدون إلى تبديد ثروته إن تركها. فينزلقون إلى ما هو أسوأ. ويقول النبي ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة، وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين وفرقوا بينهم في المَضاجع.»[١٢] فلا ينبغي أن يُفهَم من «الضرب» هنا أنه ضرب عنيف وإنما هو أسلوب تربوي تقويمي ليّن، لا يسبب ألما شديدا للطفل، ولا يثير في نفسه الغضب والكراهية، كما أن التربية الإسلامية راعت الغريزة الجنسية عند الطفل، على الرغم من عدم بلوغه سن الرشد، لذلك أمرت بالتفريق بين الأطفال في المضاجع، وهو علاج مهم يوقف جماح الغريزة الجنسية التي تهيج فتسبب وقائع خطيرة، كما أن النبي ﷺ يقول: «علّموا ولا تعنّفوا فإن المعلم خير من المعنِّف»[١٣] فالتربية الإسلامية إذن تراعي مشاعر الطفل وردود أفعاله النفسية، لذلك اختارت الأسلوب التوجيهي الذي يوفق بين الصرامة المعتدلة والليونة، كما أنها تغرس في نفسه الشعور بالعزة والكرامة المستمدتين من قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾[١٤].

وقد قرن الإسلام بين التربية السليمة والعلم، وبين العلم والعمل، لأن التربية المجردة من العلم النافع، الخالية من الأخلاق الفاضلة، تلقي بالنشء في مستنقع الانحراف والمهالك، يقول عبد الله بن مسعود ﷺ: (كنت رديف رسول الله يوما فقال): «يا غلام، إني أعلّمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجدْه تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك، لم ينفعوك إلا بشيء

قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك، لم يضروك إلا بشيء، قد كتبه الله عليك، رُفعت الأقلام، وجفت الصحف»[15] إن أول ما يُغرس في قلب النشء وعقله هو الإيمان بالله ﷻ وبرسوله الكريم محمد ﷺ، وبما أمر أن نؤمن به، وهو القاعدة الصحيحة الصلبة التي تُبنى عليها التربية والتعليم، فتعويد النشء على الشعور بمراقبة الله ﷻ له في كل وقت وحين، والتوكل عليه، ويقينه بأن النفع والضرر من الله تعالى وحده، يبعث في نفسه المؤمنة العزيمة القوية، والهمة العالية، اللتين يعوّل عليهما في تكوين إنسان صالح نافع لنفسه ولأمته وللإنسانية.

إن السنة النبوية في تعاليمها التربوية تهتم بالإنسان عبر مراحل حياته، وبالبشرية عبر الأحقاب الزمنية، لذلك يجب أن تكون دراسة السيرة النبوية، المترجمة لسنة الرسول محمد ﷺ للتأسي والاقتداء والتطبيق، وليس للعلم والمعرفة المجرّدين، إن طاعة النبي ﷺ والعمل بسنته الشريفة تكليف رباني، وأمر إلهي كما تقدم. فالسنة النبوية جعلت حسن الاقتداء المقرون - طبعا - بحب النبي عليه أفضل الصلوات والسلام، والخوف من الله الواحد القهار وحبه، سببا من أسباب حسن الاهتداء. وقد عمدت السنة النبوية الشريفة إلى مد الشاب البالغ بعلاج الرغبة في الزواج بالزواج عند القدرة عليه، وبالتخفيف من حدة هذه الرغبة بالصوم. عن ابن مسعود ﷺ أن النبي ﷺ قال: «يا معشر الشباب؛ من استطاع الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وِجاء»[16]. ومعنى الباءة في هذا المقام مشتق من التبوُّء، من تبوّأ مكانة أي شغل منزلة، يعني من استطاع توفير تكاليف الزواج من مهر ومسكن ومؤونة، وبقية الحاجيات الضرورية، مع القدرة الجنسية، فعليه بالزواج، ذلك أن السنة النبوية تنظر بعين فاحصة بصيرة لمستقبل الإنسان عبر مراحل حياته، لذلك اعتبرت العزوف عن الزواج بدون مسوّغ شرعي مؤديا إلى العُنوسة التي هي هَمٌّ بالنهار وأرَق بالليل، وحُرقة في النفس وشغل للبال، وحرمان من تطبيق ما هو فطرة في الإنسان وهو الرغبة في إطفاء غرائز الشهوة، وإشباع غريزة الأبوة والأمومة، إضافة إلى الثواب الذي يثيبه به الله تعالى جزاء على تربية أولاده تربية حسنة ترضي الله ﷻ، والتضحية المؤدية إلى إعالتهم، يقول النبي ﷺ: «خيركم خيركم لعياله، وأنا خيركم لأهلي»[17] وفي هذا حسن الخُلق وتجنب الإباحية المؤدية لاتصال جنسي غير شرعي يتسبب في أمراض خطيرة اكتشف منها العلم - مثلا - مرض الزهري، والسيلان والأيدز والهربس، والتهاب الكبد الفيروسي وسرطان الفم واللسان وغيرها. وهو ما توقعته السنة النبوية منذ قرون. إن تطبيق تعاليم السنة النبوية الشريفة التي هي تطبيق لشريعة الله ﷻ تنبني على شرطين أساسين: هما الإيمان الصادق، والخوف من الله، ذلك أن هذا الشاب - مثلا - الذي صام ليكسر جموح شهوته، لا يمكن أن يتغلب عليها إلا بالخوف من الله تعالى، بحيث يوقظ في قلبه الإحساسَ بالرهبة والخوف من عذاب الله ﷻ قراءة قوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»وقد أورد البخاري في صحيحه قوله ﷺ: «يا أمة محمد! ما أحد أغيرَ أن يرى عبده أو أمته تزني، يا أمة محمد! لو تعلمون ما أعلم، لَضحكتم قليلا ولَبكيتم كثيرا»

بيّن النبي ﷺ للبشرية أن أخْذ الحذر في الحياة واجب، ضاربا المثل بالمرض المعدي، يقول عليه الصلاة والسلام في حديث رواه البخاري:

منهج استشراف السنة النبوية لتحصين المسلم وتعاملها مع غير المسلمين

«إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها».

بعض سمات السنة النبوية:

ـ **عالمية**: إن السنة النبوية استمدت من القرآن الكريم وضع الوسائل الروحية والمادية المحركة للحياة في مجتمع إسلامي متجدد ومتغير ومتطور نحو الأفضل باستمرار، اعتمادا على إرادة المسلم. يقول تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ﴾[٤٨]؛ (أي لا يزيل الله نعمته على قوم ولا يسلبهم إياها إلا إذا بدلوا أحوالهم الجميلة بأحوال قبيحة، وهذه من سنن الله تعالى الاجتماعية أنه تعالى لا يبدل ما بقوم من عافية ونعمة، وأمن وعزة إلا إذا كفروا تلك النعم وارتكبوا المعاصي)[٤٩]. إن استشراف السنة النبوية للمستقبل جعلها تستمد الوسائل الوقائية الناجعة من القرآن الكريم؛ الذي اهتم بالوسائل الوقائية أكثر من اهتمامه بالوسائل العلاجية. (والحقيقة أن الشريعة تُعنى بإصلاح الفرد إصلاحا جذريا عن طريق تربيته على معاني العقيدة الإسلامية ومنها: مراقبة الله، وخوفه منه، وأداء ما افترضه عليه من ضروب العبادات، وهذا كله سيجعل نفسه مطواعة لفعل الخير كارهة لفعل الشر، بعيدة عن ارتكاب الجرائم، وفي هذا كله أكبر زاجر للنفوس، وبالإضافة إلى ذلك فإن الشريعة تهتم بطهارة المجتمع وإزالة مفاسده. ولهذا ألزمت أفراده بإزالة المنكر، ولا شك أن المجتمع الطاهر العفيف سيساعد كثيرا على منع الإجرام ومحاربة المجرمين، وسيقوى جانب الخير في النفوس، ويسد منافذ الشر التي تطل منها النفوس الضعيفة، وفي هذا ضمان أيضا لتقوية النفوس وإعطائها مناعة ضد الإجرام. ولكن مع هذا كله فقد تسول للبعض نفوسهم ارتكاب الجرائم، فكان لا بد من عقوبة عاجلة زاجرة تمنعهم من العودة إليها، وتردع الآخرين الذين تسوّل لهم أنفسهم ارتكاب الجريمة، وفي هذا استقرار للمجتمع وإشاعة للطمأنينة)[٥٠] ثم إن السنة النبوية تدعو الداعية الإسلامي إلى استشراف المستقبل بأمل قوي في تحبيب الإسلام إلى المخاطَبين بالترغيب أكثر من الترهيب، فالرسول ﷺ كان يرغّب الناس في الإسلام في قوله: «يا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله»[٥١] فالترغيب مقرون بالرفق والتيسير، فعند ما بعث الرسول ﷺ أبا موسى الأشعري ومعاذ بن جبل إلى اليمن كان أول ما أوصاهما به أن «يسّرا ولا تعسّرا وبشرا ولا تنفّرا»[٥٢] فالداعية المربي يجب أن يكون سلوكه قويما ليكون قدوة حسنة تحبب الإسلام لمخاطَبيه والمراقبين لسلوكه، وأن يكون مخطّطا للغايات والأهداف البعيدة التي رسمتها السنة النبوية. التي تعتبر داعية إلى استمرار العمل بالشورى والعدالة وإلى التعاون والعلم والجهاد في سبيل الله والإعداد له، وإكرام الجار، واحترام النساء، وصلة الأرحام، واعتبار رعاية الأطفال واليتامى واجبا فرديا واجتماعيا. وحثت السنة النبوية على مخالطة الناس وعدم الركون إلى العزلة، يقول النبي ﷺ: «المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم»[٥٣] واهتمت بالتربية الجسمية، فالرسول ﷺ يستعرض المجاهدين من الصحابة الكرام فإذا وجد مريضا أو ضعيفا أو صغيرا أعاده. لأن الإسلام يحث على جعل الأمة الإسلامية قوية في جميع المجالات كي تستطيع حماية دينها ونفسها وممتلكاتها وهويتها وكرامتها. يقول تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ ﴾[٥٤] أي (كل ما يُتقوّى به في الحرب من عُددها... والرباط: الخيل التي تربط في سبيل الله، ويجوز

أن يسمى بالرباط الذي هو بمعنى المرابطة. يقول الشاعر:

ولقد علمتُ على تجنبي الردى أن الحصون الخيل لا مَدَرُ القُرَى[55]

دعوة الآية الكريمة المسلمين إلى امتلاك جميع أنواع القوة المادية والمعنوية لقتال أعداء الإسلام الذين يحاربونه، وفيها تنبيه إلى أن النصر من غير استعداد لا يتأتى في كل زمان، فأين المسلمون اليوم من هذا التنبيه الإلهي؟!

- **شاملة**: السُّنة النبوية شاملة لحياة الناس؛ بأحكامها وتبشيرها وإنذارها وتوجيهاتها وتوقعاتها، المستمدة من القرآن الكريم ومن الأحاديث النبوية، فكل مجال من مجالات حياة الإنسان وبيئته تناولته السنة النبوية بالإجمال أو التفصيل أو الإشارة، التي يقاس عليها ما جدّ وتطور. ومن شموليتها حديث النبي ﷺ عن أمور علمية اتضح الآن صدقها، بالتجربة العلمية المرئية، وهو ما يسمى بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية، اللذين يخبران بحقيقة أثبتها العلم التجريبي، وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية المتوافرة زمن الرسول ﷺ. واكتشاف ما أومأ إليه القرآن الكريم والسنة النبوية لا يُسقط قوة الإعجاز في الوحي الإلهي الذي لا ينتهي. فالتفسير العلمي هو الكشف عن معاني آيات قرآنية أو أحاديث نبوية، في ضوء ما ترجّحتْ صحته من نظريات العلوم الكونية، أما الإعجاز العلمي فهو إخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أثبتها العلم التجريبي أخيرا، وتبين عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي هذا الإطار سنورد بعض الظواهر الطبيعية التي بيّن النبي ﷺ كنهها باستشرافه لمستقبل البشرية وبيئتها، وهو ما يمكن أن يسمى بالإعجاز العلمي النبوي الذي يعتبر الوحي الإلهي منبعه، على غرار الإعجاز العلمي في القرآن الكريم المتفرد بخصوصياته الربانية، فالتطور العلمي كشف للمفكرين الغربيين تعارضا بين ما جاء في تراجم التوراة المحرّفة وبين حقائق العلم المكتشفة بالتجريب، مما جعلهم يدسون للمسلمين فكرة أن القرآن الكريم كتاب مقدس، إضافة إلى السنة النبوية فلا ينبغي أن تتطاول عليهما علوم البشر، كالتوراة والإنجيل، وهي دعوة تتضمن حقا أريد به باطل. لأن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية؛ وهما وحي من الله عز وجل سلاح يجب على علماء المسلمين أن يدافعوا به عن القرآن الكريم والسنة المشرفة، لتحدي افتراءات الكفار المرجفين، وهو ما أشار إليه الباحث محمد الغمراوي في كتابه «الإسلام في عصر العلم» بقوله: (إن بيان الإعجاز العلمي في القرآن يُعجز الإلحادَ أن يجد موضعا للتشكيك في القرآن إلا أن يَتبرّأ من العقل.)[56]

يرى بعض العلماء أنه إذا وقع اختلاف في وجهات النظر في التفسير العلمي للقرآن الكريم، أو الإعجاز العلمي فيه، أو في حديث نبوي، فإنه لا خطأ في ذلك، لأن وحي الله تعالى يتسم بالإحاطة والشمول، فهي كالجواهر، لها أوجه متعددة، صحيحة، ونضيف: وكذا ما يسمى عند البلاغيين بالتوسع في دلالة التراكيب البلاغية القرآنية. ثم إن ما يصلون إليه لا يدل على أي شيء في مستوى علم الله تعالى وأسرار كتابه العظيمة وسنة نبيه محمد ﷺ، مما جعل بعض العلماء يقول إن معاني القرآن الكريم التي استنبطها المفسرون في هذه الدنيا لن تكون شيئا يُذكر يوم القيامة. نعم، هناك علماء مفكرون مسلمون لا يحبذون التفسير العلمي للقرآن الكريم، مثل الشاطبي، والذهبي، مع أن الشاطبي قال: (الأدلة الشرعية لا تخالف قضايا العقول)[57]، لكن ربما السبب هو الخوف من أن

منهج استشراف السنة النبوية لتحصين المسلم وتعاملها مع غير المسلمين

يكون الذين يتصدون لهذا التفسير لا يمتلكون من الآليات الدينية والعلمية والمؤهلات الفكرية ما يكفي لإدراك تلك الحقائق الصعبة الإدراك، بحيث يقعون في التعسف والتكلف في البحث عن التفسير العلمي وتحميل معانيه ما لا تحتمل، وربطها بما يطابق ما وصل إليه العلم، من أجل الحِجاج لإثبات صحة ما جاء في القرآن الكريم، وإن كان القرآن الكريم في غنى عن هذا الإثبات، لأنه حجة دامغة لا ينكرها إلا جاهل مكابر معاند. يقول تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾[٥٨] السين للمستقبل الذي لا ينتهي، فالله تعالى أخبرنا أن هناك آيات سيكشف عنها لكل جيل، يقول الزمخشري: (يعني ما يسر الله ﷻ لرسول الله ﷺ وللخلفاء من بعده ونُصّار دينه في آفاق الدنيا، وبلاد المشرق والمغرب عموما وفي باحة العرب؛ خصوصا من الفتوح التي يتيسر أمثالها، لأحد من خلفاء الأرض، قبلهم، ومن الإظهار على الجبابرة والأكاسرة، وتغليب قليلهم على كثيرهم، وتسليط ضعافهم على أقويائهم، وإجرائه على أيديهم أمورا خارجة من المعهود خارقة للعادات، ونشر دعوة الإسلام في أقطار المعمورة، وبسط دولته في أقاصيها، والاستقراء يطلعك في التواريخ والكتب المدوّنة في مشاهد أهله وأيامهم: على عجائب لا ترى وقعة من وقائعهم إلا علما من أعلام الله وآية من آياته، يقوى معها اليقين، ويزداد بها الإيمان، ويتبين أن دين الإسلام هو دين الحق الذي لا يحيد عنه إلا مكابر حسه مغالط نفسه.)[٥٩] فلا ينبغي أن نتعسف ونتكلف في التفسير العلمي لمعاني القرآن، أو الحديث النبوي الشريف، لأن القرآن الكريم لم يتضمن أسرار علم الطب أو الفَلك أو الهندسة، أو علم الفضاء أو غيرها، ولكنه كتاب هُدى فيه ما يمكن أن يكون تحديا لأعداء الإسلام، وإفحام القائلين بأن عصر الإيمان قد انتهى، فحلّ عصر العلم الذي يفرض في نظرهم تهميش الدين واعتباره معتقدا شخصيا بعيدا عن واقع المجتمعات البشرية، بل عملوا على مراقبة سلوكات المتدينين وخاصة من المعتنقين للإسلام وتضييق الخناق عليهم بشتى الوسائل مستهدفين بذلك محاربة دين الله الحنيف. ولكن الحقيقة التي ينكرها أعداء الإسلام أن العلم الذي يتناقض مع ما ورد في القرآن الكريم بوضوح كذبٌ، لأن عقل الإنسان محدود الإدراك، لا يستطيع الإحاطة بكل شيء. فكم من مفكر أشاع فكرة، ثم بينت البحوث في المستقبل خطأها. كذالك الحديث النبوي الذي هو وحي من الله ﷻ.

يقول عالِم إيطالي متخصص في علم الأجنّة، اسمه فنْشِنْسو نوتو أثناء إعلانه إسلامَه في مسجد جمال عبد الناصر بطرابلس بليبيا يوم ٢٠٠٦/٠٥/١٢: «لقد صرت أفكر منذ ما يزيد عن خمس سنوات مضت فيما وصل إليه الغرْب من الانهيار والتفكك، وفقدان القيم والأخلاق، وعدم احترام الآخرين، والإلحاد في بعض الأديان، وقتل الأطفال والشيوخ والنساء بغير حق، لقد تأكدتُ وتيقنتُ بأن القرآن الكريم الذي أنزله الله سبحانه وتعالى على نبيه محمد ﷺ منذ أربعة عشر قرنا مضت دليل قاطع، ومن المعجزات التي لن تتغير أبدا، وتجعلك في اتصال مباشر مع الله، وأنا أنظر الآن إلى الإسلام نظرة تختلف عن النظرة السائدة في وسائل الإعلام الغرْبية، التي لم تفهم الصورة الحقيقية للإسلام». إن هذا العالِم أكد ثقته في الله تعالى ودينه الحنيف، لكن الكثير من المسلمين تنقصهم هذه الثقة فاستسلموا للاستعمار الغربي والصهيوني وأفكارهما الهدامة التي سخرها عباقرتهم لمحاولة القضاء على الإسلام وإضعاف معتنقيه وإذلالهم، وهو ما لاحظه الداعية الجليل

أبو الحسن الندوي الذي انتقد في كتابه «ما ذا خسر العالَم من انحطاط المسلمين؟»، قبل خمسين سنة، فقدانَ كَثير من المسلمين ثقتَهم في دينهم وقيمِهم وأنفسِهم في سيرهم خلف الغربيين، مما ترك أثرا سلبيا في نظرة العالم إلى الإسلام، ونهضة المسلمين الشاملة، وإيجاد الترابط المَتين بين العلم والدين.

السنَّة النبوية تستمد إعجازها العلمي من القرآن الكريم الذي يعتبر معجزة المعجزات، فقد روى الترمذي عن علي ابن أبي طالب ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «بادروا بالأعمال فِتنا كقِطَع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا، ويمسي كافرا، ويمسي مؤمنا ويصبح كافرا، ويبيع أحدُهم دينه بعَرَض من الدنيا» وقال علي: يا رسول الله، ما المَخرَج منها؟ قال: «كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكمة ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل... إلى أن قال: ولا تنقضي عجائبه»[٦٠] (أي تعجلوا بالأعمال الصالحة قبل مجيء الفتن المظلمة من القتل والنهب والاختلاف بين المسلمين في أمر الدنيا، فإنكم لا تطيقون الأعمال على وجه الكمال فيها، فلا يعرف سببها ولا طريق الخلاص منها، ومعنى يسمى كافرا أي كافرا حقيقة، أو كافرا للنعمة أو عاملا بعض أعمال الكافر، وقيل يصبح محرّما ما حرّمه الله تعالى، ويمسي مستحلا ما حرّمه الله ﷻ، وقد يكون ذلك مقابل متاع دنيوي دنيء وبخس. إنه لعمرى تصور استشرافي للمستقبل، سواء عبر مراحل التاريخ الماضي بعد صدر الإسلام أو المستقبلي، فما هو واضح للعيان في عصرنا الحاضر أنه فعلا عمَّته فتن كقطع من الليل المظلم، فلو عرضنا هذا الوصف النبوي على واقع العالم المعاصر، لَبدا لنا واضحا أن العالم عمَّته الفتن المتنوعة: الحربية والسياسية والإيديولوجية والدينية والتكنولوجية... والصراع على الاستحواذ على منابع الموارد الاقتصادية، صراعا ينجم عن استعمار الدول القوية للدول الضعيفة، أكثرها دول إسلامية في مقدمتها الدول العربية، إنها فعلا فتن كقطع الليل المظلم، يصعب فهم كنهها واستراتيجية صانعيها. ولو نظرنا في المعنى الظاهري لقول النبي ﷺ: «يصبح الرجل مؤمنا ويمسي كافرا، ويمسي مؤمنا ويصبح كافرا، ويبيع أحدهم دينه بعَرَض من الدنيا» ، نلاحظ أن كثيرا من الكفار أسلموا، وأن بعض المسلمين ارتدوا عن الإسلام فتمسحوا، وما زال المغضوب عليهم يتمسَّحون بسبب أفكار خداعة مسمومة، وإغراءات مادية يقولون إنهم لم يجدوها بين ظهراني إخوانهم المسلمين. ولأن المسيحية تبيح لهم كثيرا من الشهوات التي حرمها الإسلام، وتخفيهم من العبادات والمعاملات التي فرضها الإسلام، ناسين أو جاهلين أن الإسلام والإيمان قناعة روحية وقلبية وفكرية لا علاقة لها بالمادة، حيث باعوا دينهم بحطام الدنيا القليل، الذي لا يلبث أن يكون في مهب الريح. فيخسر صاحبه دنياه وأخراه ،لأنه لم يتمسك بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، التي تهديه بنور يخترق تلك الظلمات المؤدية إلى الهلاك.

إنجازات علمية حققتها القدرة العقلية :

هناك أحاديث نبوية بينت دلالتها إنجازات علمية حققتها القدرة العقلية التي خص بها الله ﷻ الإنسان المأمور بالتفكر في خلق السماوات والأرض؛ منها استشراف النبي ﷺ لمستقبل انتشار الإسلام وهو مازال في بداية ظهوره حيث يقول: «سيبلغ هذا الأمرُ ما بلغ الليل والنهار»[٦١]، تخبر إحصائيات في الدراسات المستقبلية بأقلام علماء غربيين غير مسلمين أن الإسلام موجود

في كل مكان من العالم اليوم، وتتوقع أن يكون هو الدين الأول من حيث عددُ معتنقيه في سنة ٢٠٢٥م. إذ هو أسرع انتشارا في غمرة الديانات والمعتقدات البشرية. بيّن النبي ﷺ للبشرية أن أخذ الحذر في الحياة واجب، ضاربا المثل بالمرض المُعدي، يقول عليه الصلاة والسلام في حديث رواه البخاري: «إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها»[٦٢] النهي عن الدخول لأرض أصيب أهلها بالطاعون واضح الدلالة المبينة لتفادي الإصابة بالداء بعد الاختلاط بالمصابين به، ولكن ما السر في وجوب البقاء بها لمن وجد بها أثناء إصابة أهلها؟ لقد بين الطب الحديث أن الإنسان قد يصاب بميكروب أو فيروس ولكن تمتعه بالمقاومة يخفي أثرهما الظاهري، وخشية ذلك حذر النبي ﷺ من الخروج منها لمنع المرض من الانتقال منها إلى أماكن أخرى، وهذا يؤكد تلقي الرسول صلى الله عليه الوحي من ربه ﷻ. وقال النبي ﷺ: «كلوا الزيت وادهنوا به فإنه مبارك»[٦٣] فقد تبين أن الطب أقر بقدرة زيت الزيتون الطبيعية على معالجة بعض الأمراض مثل القولون وطرد الديدان، وتفتيت الحصى...

وقال النبي ﷺ: «غَطُّوا الإناء، وأوكِئوا السقاء، فإن في السَّنة ليلةً ينزل فيها وباء لا يمر بإناء ليس عليه غطاء، أو سقاء، ليس عليه وِكاء، إلا نزل فيه من ذلك الوباء»[٦٤] أثبت الطب الحديث أن النبي ﷺ هو الواضع الأول لقواعد حفظ الصحة، باستعمال وسائل الوقاية من عدوى الأوبئة والأمراض المعدية، حيث تبين للعلماء أن أمراضا معدية تنتشر في مواسم معينة من السنة، بل إن بعضها يظهر كل عدد معين من السنين، حسب نظام دقيق، لكن لم يكتشف العلم تعليله حتى الآن. ومثلوا لذلك بميكروب الحصبة وشلل الأطفال اللذين يكثران في شتنبر وأكتوبر. والتيفود الذي يكثر في فصل الصيف، أما الكوليرا فإن دورتها تقدر بسبع سنوات، والجنزي بثلاث سنوات، ألا يفسر لنا هذا الإعجاز العلمي في هذا الحديث الشريف؟!

ورمز النبي صلى الله في كلمة تتسم بالإيجاز البلاغي إلى ظاهرة طبيعية تتعلق بطهارة الأرض، فقال: «جُعلت لي الأرض مسجدا وطهورا»[٦٥] وقال ﷺ: «إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفّروه الثامنة في التراب.»[٦٦] فقد كشف العلماء عن وجود مضادات حيوية في تراب الأرض تمكنها من القضاء على أنواع من الجراثيم وتطهير المكان منها، كما أن العلماء فحصوا تربة بعض المقابر التي دفنت فيها جثث تحمل ميكروبات وفيروسات لكنهم لم يعثروا عليها في ذلك التراب، فأقروا أن الله تعالى وضع خاصية التطهير في التراب ليضمن استمرار حياة خلقه.

وقال النبي ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى تعودَ أرض العرب مروجا وأنهارا»[٦٧] كشفت صور واضحة نقلتها الأقمار الاصطناعية التي تشرف عليها «نازا» عن كون الجزيرة العربية مليئة في القدم بالأنهار والمروج، فقد صرّح كبار علماء نازا أن الصور الملتقطة بالرادار لصحراء الجزيرة العربية أظهرت أنها كانت يوما ما مغطاة بالبحيرات والأنهار وكانت البيئة فيها مشابهة لتلك التي تراها في أوروبا اليوم وأنها ستعود يوما كما كانت أي كما قال الرسول ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى.

النبي ﷺ قال: «ناصيتي بيدك»[٦٨] اكتشف العلم حديثا أن منطقة الناصية وهي الدماغ ومقدمته تتحكم في اتخاذ القرارات الصحيحة، فهي المسؤولة عن الكذب والصدق وعن الكفر والإيمان

وتبين أن هذه المنطق تنمو أثناء الإيمان، عندما يندمج الإنسان مع معتقدات إيمانية، لكن في حالة الممارسات السيئة والاضطراب في العقيدة وعدم الإيمان (الإلحاد) فإن هذه الناصية تتآكل مع الزمن، فيقل عدد خلايا الدماغ فيها بحيث تصبح أصغر حجما، مما ينتج عنه ازدياد الاضطرابات النفسية، فيزداد القلق والإحباط، وربما يسهل عملية الانتحار يقول تعالى: ﴿ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ ﴾[٦٩] فالله تعالى بين في وعيده هذا أن المجرمين سيُجَرون بنواصيهم وأقدامهم إلى جهنم، وسيُميَّزون بعلامات بارزة على نواصيهم كانت مختفية في الدنيا. فمَن الذي أخبره ﷺ بهذا؟ إنه الله عز وجل الذي قال فيه: ﴿ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾[٧٠] (أي علَّمك ما لم تكن تعلم من الشرائع والأمور الغيبية).[٧١]

وقال الرسول ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة»[٧٢]. دعا الحديث الشريف المسلم إلى العناية بأسنانه ولثته والمحافظة على صحتها لأنها إذا أصيبت بمرض تؤثر سلبا على الصحة العامة للجسد، فقد أثبت عالم ألماني بجامعة روستوك أن آثار عود الأراك الذي يستعمل في السواك، الذي أوصى به الرسول ﷺ شبيه بآثار البنسيلين المضاد للعفونة.

عن أنس وقتادة رضي الله عنهما أن النبي ﷺ (نهى عن أن يشرب الرجل قائما، وعن الأكل قائما، قال قتادة: فقلنا: فالأكل؟ فقال: ذاك أشرُّ وأخبث)[٧٣] ثبت للعلماء أن الشرب وتناول الطعام جالسا أصح وأسلم، وأهنأ وأمرأ، حيث يجري ما يتناول الآكل والشارب على جدران المعدة بتؤدة ولطف، أما الشرب واقفا فيؤدي إلى تساقط السائل بعنف إلى قعر المعدة، ويصدمها صدما، وإن تكرار هذه العملية يؤدي مع طول الزمن إلى استرخاء المعدة وهبوطها، وما يلي ذلك من عسر هضم. وقد شرب النبي ﷺ واقفا مضطرا بفعل الزحام في الشعائر المقدسة مثلا.

قال النبي ﷺ: «لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها، إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع، التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا»[٧٤] بيَّن العلم الحديث و الواقع المَعيش صدق هذا الحديث النبوي؛ المؤكد لنبوة محمد ﷺ إن كان المعاندون الضالون في حاجة إلى تأكيد. فقد ظهرت علامات موضحة لأثر الفاحشة في ظهور أمراض خطيرة في المجتمعات البشرية، وذلك خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، الذي تفشت فيه أمراض جنسية متنوعة، لم يشر إليها التاريخ، فقد ظهر مرض الزهري أول ما ظهر أثناء الحرب الإيطالية الفرنسية، بسبب انتشار الزنا بين الجنود، وفي سنة ١٩٧٩ ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية لأول مرة مرض فقدان المناعة المعروف بالإيدز، الذي يدمِّر الكريات البيضاء، التي أعطاها الله ﷻ قوة تقاوم بها ما يهاجم الجسم. كما انتشر هذا الداء المشهور بخطورته وخبثه، بسرعة رهيبة، في أوساط الممارسين للشذوذ الجنسي، فمن تمرد على الفطرة السليمة يصاب بهذا المرض وغيره، وهو مرض نبت في تربة الحضارة الغربية المادية التي انتهكت بعض مقوماتها الفضيلة.

وقال النبي ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى تظهر الفتن، ويكثر الكذب، وتتقارب الأسواق، ويتقارب الزمان»[٧٥]. فالفتن ضاربة أطنابها في العالم الإسلامي ومناطق أخرى غير إسلامية، والإعلام يحمل راية الكذب في إطار الديماغوجيات السياسية، والأسواق العالمية تقاربت، فالاتصالات

الرقمية تنقل المعلومات والصور من أصقاع بعيدة لتنشرها في جميع أرجاء العالم.

السنة النبوية التي تستشرف المستقبل البشري وبيئته دعت إلى عدم الإضرار بالبيئة، لأنها مصدر حياة الإنسان والحيوان والنبات، حتى إنه قيّد الحرب - التي تندلع بين المسلمين والكفار المعارضين لنشر دين الله الحنيف والتي تفرض على مستوى استراتيجية التخطيط العسكري استخدام جميع وسائل الانتصار على العدو - بقيود تحترم البيئة وتحترم كرامة الإنسان الذي كرّمه الله، وسخر له كل مكونات البيئة الطبيعية، فقد كان النبي ﷺ يوصي جيشه بقوله: «اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله، وقاتلوا من كفر بالله، واغزوا ولا تغدروا، ولا تغُلّوا ولا تمثّلوا ولا تقتلوا وليداً»[٧٦] وقال الرسول ﷺ: «ألا من ظلم معاهَداً أو انتقصه أو كلّفه فوق طاقته، أو أخذ شيئاً بغير طِيب نفْس، فأنا حجيجه يوم القيامة»[٧٧].

الإسلام كوني ودولي: يضع قواعد على أساس علاقات بشرية عامة شعوباً وقبائل تتعامل فيما بينها بمقتضى تبادل المصالح والمنافع في إطار الاحترام المتبادل، والمخالفون له ينبغي أن يُنظر إليهم على أنهم بشر، فالذمي المعاهَد جار للمسلم، يؤاخيه، فلا ينقص من قيمته شيئاً، لأن ظلمه وإهانته حرام، له دينه وللمسلم دينه، صلاح الديني الأيوبي في حروبه مع الصليبيين رد الجزية إلى نصارى الشام، حين اضطر إلى الانسحاب منها، فالجزية منفعة جزاء منفعة.

فالسنة النبوية تنظر إلى المستقبل بعين ثاقبة وبصيرة تشخص ما بعد الحرب، إذ لم تجعل نصب عيني المسلم الذي يجد نفسه في غمرة حرب فرض عليه خوضَها أعداءُ الدين الإسلامي الانتصار فقط باتباع سياسة الغاية تبرر الوسيلة، فيقتل وينكّل ويمثّل ويحرق الزرع والضرع والبيوت بل حتى البشر، كما هو مشاهَد في حروب الغرب والصهاينة على المسلمين اليوم وعبر التاريخ، ولكنه ضمِن للإنسان كرامته وحفظ ممتلكاته وإن قُتل بحيث يستغلها ورثته أو من ظفر بها. ومن حقوق الأسير في الحرب أن لا يُقتل عند بعض العلماء (حكى الحسن بن محمد التميمي أنه إجماع الصحابة)[٧٨] وما روي عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: «لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة ولا تَغُلّوا»[٧٩] أي لا تخونوا. وهكذا راعت الشريعة الإسلامية التي تفسرها السنة النبوية كرامةَ الإنسان وحالَ البيئة التي يعيش فيها فحتى إن اقتضت الضرورة الشرعية قتله فإن النبي ﷺ قال في رجل: «إن قدرتم عليه فاقتلوه ولا تحرقوه بالنار، فإنه لا يعذّب بالنار إلا رب النار»[٨٠] إن السنة النبوية لم تدْع إلى التنكيل بالعدو، بل حتى بالذين حادُّوا الله ورسوله وحاربوهما محاربة تُعد من أعظم الجرائم التي يكون القصد من العقاب عليها أخذ حق الله ﷻ الذي اعتُدي على حدوده، وعلى حرمة نبيه ﷺ .وعليه فإن تحريم تعذيب المستحق للقتل والتنكيل به، وبالأحرى السجين، ثابت بالنص. فعقوبة قطع يد السارق الذي ثبتت في حقه الجريمة بدون وجود ذريعة شرعية لتخفيف عقوبته، عندما يكون في مجتمع تطبق فيه الشريعة الإسلامية، التي تكفل له حقوقه، وتفرض عليه الواجبات بالعدل، تسبب للمذنب المعاقَب بها ألماً، لكن يكون وقتُ شعوره بهذا الألم محدوداً لا يلبث أن يزول، أما التعذيب المتداول في ما جرت به العادة في إطار القانون الوضعي وخارجه، وكما هو مطبق اليوم، ولا سيما على المسلمين الذين استطاع الغرب والصهاينة إلصاق تهمة الإرهاب بهم، فإن آلامه تستمر طيلة مدة تعذيب المذنب، التي كثيراً ما تطول، بحيث يتعرض للإذلال المخزي، فيشتد

عليه الألم اشتدادا لا يُطاق غالبا ما يُفضي إلى الموت أو إصابته بعاهات مستديمة، بسبب تنوع طرق التعذيب وفظاعتها، التي ابتكرها خبراء في هذا المجال.

السُّنة النبوية راعت في عقوبة الحدود الاعتدال، فحتى لا يعذَّب الذي أقيم عليه الحد بالسوط - مثلا - تعذيبا مستمرا لا يُطاق، أو تعذيبا يعرِّضه للإذلال فإن (الرسول ﷺ أتي بزانٍ فدعا بالسوط فأُتي بسوط جديد لم تُكسَر ثمرته، فقال: «دون هذا» فأُتي بسوط قد لان وانكسر، فقال: «فوق هذا» فأُتي بسوط بين السوطين، لا جديد ولا خَلِق، فحدَّه به، ثم قال: «أيها الناس قد آن لكم أن تنتهوا عن مَحارم الله، فمن أتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله، فإنه من يبدي لنا صفحته نُقم حد الله عليه»[٨١] ثم إن الجلاَّد عليه أن يتقي الوجه والفرج، وفي جلد الحدود ينبغي أن يُفرِّق الضرب في جميع البدن ليأخذ كل عضو حظه من الألم، وتتقى المواضع القاتلة، كالرأس والخاصرة، والفؤاد والنحر، والذكر والأنثيين، يقول النبي ﷺ: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنَّب الوجه»[٨٢] أي إن جاز له ضربه.

إن نظرة السنة النبوية دائما تتحرى العدل والإنصاف ومصلحة الإنسان في جميع الأحكام والتوجيهات، حتى أثناء إقامة الحد، فتلجأ إلى الاحتياط والتأني في إصدار الحكم على المتهم، مراعاة لما يحدث من آثار بعد إقامة الحد إن لم يثبت الذنب ثبوتا شرعيا بالحجة القاطعة التي لا تترك هامشا للشك أو التأويلات، لذلك قال النبي ﷺ: «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مَخرَج، فخَلُّوا سبيله، فإن الإمام يخطئ في العقوبة»[٨٣] فأين هذه العدالة العظيمة المراعيةُ لكرامة الإنسان المقدَّمةُ براءتُه إلى أن تثبت إدانتُه، المؤسسة لحضارة إنسانية رائعة، من الطرق المتبعة في أساليب التحقيق، وفي الأحكام القضائية التي وضع قوانينها القانون الوضعي، الذي تطغى عليه الأهواء المختلفة الدوافع والمقاصد.

وعليه، فإنه لا وجه للمقارنة بين استشراف السنة النبوية لتحقيق العدالة بين أفراد المجتمعات البشرية، والمحافظة على كرامة الإنسان، وتمتيعه بحقوقه التي سطرتها له الشريعة الإسلامية المليئة بالرحمة، النابعة من القرآن الكريم وسنة من بُعث رحمة للعالمين التي فسرته، وأوضحت طريقة تطبيق تعاليمه العظيمة والمقدسة، والحرص على احترام حقوق غير المسلمين، وبين ما تسطِّره القوانين الوضعية من أساليب العقاب، وطريقة التحقيق في الجريمة.

- **تحذير الرسول ﷺ من تسلط الوهن على أمته**: السنة النبوية الشريفة لم تكتف بصياغة أحاديث نبوية ووضع سُنن فقَّهت عقول الناس ونوَّرت أفئدتهم؛ بيانا وعلما وهديا، ولكنها طبقت التعاليم الربانية الواسعة والشاملة الصالحة لكل زمان ومكان، وحولتها إلى ما يمكن تسميته بالثقافة الاجتماعية والأخلاقية والروحية والسلوكية والحضارية. وذلك في الفترة الوجيزة التي تلقى فيها الوحي من ربه ﷻ، وهي ثلاثة وعشرون عاما، كان خلالها داعيا إلى الله وسراجا منيرا، ورحمة للعالمين، ومغيِّرا وجه التاريخ البشري، رابطا بين العبد وربه بتوحيده وعبادته وخشيته، والطمع في رحمته، ثم استمر هذا المنهج النبوي في عهد الصحابة الكرام والتابعين الأبرار، الذين راكموا تراثا معرفيا سُنيا وحديثيا فنشأت علوم السنة، التي أبانت عن عبقرية العقل المسلم على مستوى الاجتهاد والمنهج، فتظافرت جميع العلوم التي مصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة

منهج استشراف السنة النبوية لتحصين المسلم وتعاملها مع غير المسلمين

وتطبيق الرسول ﷺ لتعاليم رب العالمين، بمنهجية محكمة وبصيرة وضاءة بنور الله تعالى وجهاد في سبيل نصرة الدين الإسلامي الحنيف، كل ذلك ساهم في بناء دولة إسلامية أذلَّت الأقوياء المحاربين لله ورسوله، وشهد التاريخ بعدالة أحكامها وسلامة سياستها من العيوب التي تعتري سياسات البشر التي لها قطيعة مع تعاليم الله ﷻ. فتوالت العهود، إلى أن حادت الأمة الإسلامية عن المنهج القرآني والسني، فابتليت بالضعف والوهن والتخلف، بالقياس إلى المستوى الذي دعا إليه كتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد ﷺ، ذلك أن هناك تلازما بين البناء الحضاري والسنة النبوية، لإحداث تغيير اجتماعي في واقع الناس النفسي والاجتماعي، تنتظمه الثقافة التوحيدية.

منهج السنة النبوية يتسم باستشراف المستقبل، بالنظرة الثاقبة التي يوجهها الوحي الإلهي، الفاحصة للأسباب والمسبِّبات الفاعلة في حياة الأمة والمحدثة للظواهر الاجتماعية والمحددة لحركية التاريخ، كما يتضح من قول النبي ﷺ: «ما ظهر الغلول في قوم إلا ألقي في قلوبهم الرعب، ولا فشا الزنا في قوم قط إلا وكثر فيهم الموت، ولا نقص قوم المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق، ولا حَكم قوم بغير الحق إلا فشا فيهم الدم، ولا ختروا بالعهد إلا سلط الله عليهم العدو»[٨٤] الغُلول هو الخيانة في المغنم، والسرقة من الغنيمة، وكل من خان في شيء خُفية فقد غَلَّ. إن السنة النبوية حذرت المسلمين من الخيانة في جميع مجالات الحياة، لأن سلوكات المسلم مبنية على الصدق، وعندما يُفقَد الصدقُ وتضيَّع الأمانة فإن الأمة ينتشر فيها الرعب والخوف لانعدام الثقة، وهو ما يجعل الفرد يشعر بالرعب وانعدام الأمان في مجتمعه المصاب بهذا المرض الاجتماعي، أما تحذير السنة النبوية وقبلها القرآن الكريم من الزنا فإنه مبني على خطورته باعتباره مرضا أخلاقيا يتسبب في أمراض خطيرة أصبحت واضحة للعيان بعدما كشفت عن بعضها البحوث العلمية والطبية، وما خفي منها أعظم، فهو ينخر أخلاق المجتمع، ويهلك الممارسين له هلاكا يصل إلى الموت. أما **الغش في المعاملات** الذي مثَّل له النبي ﷺ بالنقص في المكيال والميزان فإنه مرض اقتصادي له تداعيات خطيرة على اقتصاد الأمة، وهذا الغش في المعاملات متفش في السلع المستهلكة، إذ النقص في المكيال والميزان مثال فقط لأن الغش في الجودة كذلك يؤدي إلى الإثراء بدون سبب كما يقول أهل القانون، فكأني بالنبي ﷺ كان يشاهد اليوم هذا الغش المتفشي في السلع المستهلَكة، وفي سائر المعاملات، الذي يساهم في خلق أزمة اقتصادية ما زال العالم يعيش تحت وطأتها، إلى درجة أن بعض صُنَّاع القرار في الدول الغربية بدأوا يطرحون قضية دراسة القواعد الاقتصادية في الإسلام، لعلهم يجدون فيها الحل المخلِّص لهم من غول هذه الأزمة، التي سببت لهم الذعر، لأنها أزمة مادية تمسهم في الصميم لأنهم يحيون حياة مادية صرفة خالية من الجانب الروحي الذي ينفرد به الإسلام الموفق بين ما هو ما دي وما هو روحي، توفيقا يمثل إحدى معجزاته.

ويقول الرسول ﷺ: «من لم يدَع قول الزور والعمل به والجهل، ليس لله حاجة أن يدع طعامه وشرابه»[٨٥] إن شهادة الزور تمثل الغش في عمقه، لأن شاهد الزور يخالف نواهي الله تعالى ونبيه ﷺ، ويغش القاضي ويغش المظلوم ويغش مجتمعه لأن تداعيات شهادة الزور تتسع آثارها السيئة، لذلك حذر من أخطارها الفظيعة الرسولُ المصطفى ﷺ لكونها تنزع الحقوق من أصحابها وتسلمها إلى

الظالمين، وهو ما يؤجج نار غضب المظلوم الذي يحس بمرارة الزور الذي تسبب في ظلم بشع احتقره وانتزع منه حقوقه، فربما يثور وينتقم انتقاما قد تتسع دائرة أضراره في المجتمع. والبهتان الذي يؤدي إلى وصف سلوكات الناس بأوصاف سيئة لا يتصفون بها يدخل في إطار شهادة الزور.

ويقول الرسول ﷺ: «لَتَتَّبِعُنَّ سَنن مَن كان قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جُحر ضَبٍّ لَدَخلتموه.»(٨٦) تصوير الرسول ﷺ لوضعية المسلمين اليوم تصوير دقيق، كأنه حاضر بينهم، إذ إن الدول الإسلامية إلا القليل منها استولى على مناهجها الفكرية والسياسية والاقتصادية والتعليمية بل حتى الدينية ما يمليها عليها الغرب والصهيونية، بعدة وسائل وذرائع، فاجتياح العولمة لها فرض عليها الاستجابة لما تمليه عليها. مما زرع الفرقة بينهم، فكانت النتيجة زرع الشنآن والخلافات السياسية والمذهبية بينهم. فازداد تشتتهم وضعفهم مما أدى إلى تكالب أمم الكفر عليهم وإذلالهم. أما **الحكم بغير الحق** الشائع في العالم، فقد حذرت السنة النبوية من عواقبه، مستشرفة خطورته في كل زمان ومكان، لأنه مرض سياسي يؤدي إلى أزمة أخلاقية، حيث ينتشر الظلم والباطل في المجتمع ويهمَّش فيه الحق فتكثر النزاعات المؤدية للتقاتل والتناحر، اللذين يسببان الموت لفئات كثيرة كما نشاهد اليوم، ونظرت السنة النبوية إلى الغدر على أنه من الشيم المقيتة، يلفه المكر والخداع.

وقال الرسول ﷺ: «إن لكل أمة فتنة، وإن فتنة أمتي المال»(٨٧). ومعناه أن الأمم قبل أمة الإسلام فتنت بالكفر والشرك والكبر والبطَر. أما أمة الإسلام نجت من هذه المعتقدات الفاسدة، ولكن فتنها الكبر الناجم عن المال الذي ابتليت بالبحث عنه بجميع الوسائل المحرمة، وصرفه في غير محله المأمور به شرعا، لأنه مال الله، فأنسى المسلمين ذكر الله، وجرهم إلى المحرَّمات مجاهرين بعصيان الله تعالى، فقد تعاطى البعض منهم السحر بحثا عن المال والملذات، وسبوا الدين في وسائل الإعلام، ودعوا إلى السفور، بل فتحوا المجال للمنظمات التبشيرية لتنصير المسلمين، إرضاء لمن يمدونهم بالمال(٨٨).

- **متفائلة**: توجِّه الإنسان توجيها يلائم شكره لله تعالى على تكريمه له. وصبره وتحمله لكل ما يصيبه من مكروه طيلة حياته، محفزة إياه على البذل والعطاء لإسعاد نفسه والآخرين، وذلك بمكافأته بالأجر الجزيل. فالسنة النبوية تكرس الوسطية في الإسلام، داعيةً إلى تحقيق الفهم الصحيح الكلي للحياة، وتحقيق التطبيق العملي لما أسفر عنه ذلك الفهم الصحيح.

- **مشخِّصة لآفاق مستقبلية ومحذِّرة**: عن ثوبان مولى الرسول ﷺ أنه قال: «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأَكَلَة إلى قصعتها. قلنا: يا رسول الله، أوَ من قلة يومئذ؟ قال: لا، أنتم كثير، ولكن تكونون غثاء كغثاء السيل، ينتزع المَهابة من قلوب عدوكم، ويجعل في قلوبكم الوهَن، أو تنتزع المَهابة من قلوب عدوكم، ويجعل من قلوبكم الوهن. «قلنا: وما الوهَن؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت»(٨٩) نستوحي من هذا الحديث الشريف الإعجاز النبوي في الإخبار بغيبيات أطلعه الله تعالى عليها، فإذا نظرنا في حال الأمة الإسلامية اليوم يبدو لنا عدد أفرادها كثيرا، إلى درجة أن أعداء الإسلام ومعتنقيه أدخلوا إلى التخطيط الاجتماعي والاقتصادي عند المسلمين - إن كان لهم تخطيط - قضية تحديد النسل تحت غطاء مصطلح التربية السكانية، بتخويفهم من

خطورة النمو الديموغرافي المؤدي إلى المجاعة، مع إغرائهم بإعانات مالية لا قيمة لها، وإنما هي طعم مسموم هادف إلى إضعافهم أكثر بإضعاف أعدادهم. في حين أن المسلم هو الذي يدرك طريقة تعامله مع الإنجاب، حسب قدراته المادية والمعنوية، ولكن عدد المسلمين الهائل محروم من التربية الإسلامية وحيل بينه وبين رؤية الأشياء على حقيقتها، فانطبق على الأمة الإسلامية تشبيهها بغُثاء كغُثاء السيل. والحديث النبوي يخبر بسرعة التحول والتغيير اللذين أصابا حياة المسلمين الذين لم يتمسكوا بالمحجة البيضاء فخضعوا لأهوائهم فنسوا الله فأنساهم أنفسهم، حيث أصيبوا بالضعف والوهَن فتداعت عليهم الأمم، ولعل الرسول محمدا ﷺ يقصد بلفظة «الأمم» جميع أعداء الإسلام، كيفما كانت ملتهم وأيديولوجيتهم الرافضة للإسلام المحاربة لمعتنقيه، ذلك أن سائر طوائف الضلال والكفر تحمل العداء والكره لدين الإسلام ومعتنقيه. يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ ﴾[٩٠] فحتى إن أبدوا حسن تعاملهم مع المسلمين، فإنهم لا يلبثون أن يتآمروا عليهم فيما بينهم، ويوصي بعضهم البعض باستغلال ثرواتهم، وإذلالهم واحتلالهم احتلالا مباشرا أو غير مباشر، والعمل على تحريف الدين الإسلامي الحنيف، والقضاء على لغة القرآن الكريم بجميع الوسائل. لقد صور الرسول ﷺ حال المسلمين تصويرا دقيقا كأنه يعيش معهم اليوم، مبينا أن جميع الأمم الكافرة والضالة نَهِمة وشَرِهة وجائعة مما جعلها تتدافع لبلوغ القصعة الشهية التي هي المسلمون بدينهم وثرواتهم المادية والفكرية، وقد نسب ﷺ القصعة لتلك الأمم الكافرة، فكأنها مِلك لهم، حتى إن من أكل منها يدعو غيره، ليظفر بنصيبه منها. وقد تبادر إلى ذهن الصحابة الكرام أن سبب ضعفهم حتى تداعت عليهم الأمم هو قِلَّتُهم، لكن النبي ﷺ بين لهم أنهم كثر، لكنهم غثاء كغثاء السيل. إن هذا الحديث النبوي شخص الداء والدواء؛ فالداء هو ضعف الأمة الإسلامية ووهْنها وتشتتها، والدواء هو العودة إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، والعض عليهما بالنواجذ، ذلك أن وزنهم الحقيقي متمثل في دينهم الإسلام، الذي يكفل لهم تطبيقه القوة والعزة والمنَعة، وليس في عناصر أخرى؛ سياسية وأيديولوجية وقومية مؤدية للتفرقة. فمن سمات الغثاء الذي شبه به النبي ﷺ الأمة الإسلامية التشتت وعدم النظام، والضعف الشديد، حيث يتقاذفه السيل فيحمله إلى الوجهة التي يريدها، لأنه لا حول له ولا قوة، إضافة إلى أنه يصبح حقيرا مهمَلا لا قيمة له، فذلك شأن الأمة الإسلامية التي أصبحت ممزقة مشتتة لا وزن ولا قيمة لها عند خالقها ﷻ الذي تخلت عن العمل بكتابه الكريم وسنة رسوله ﷺ، فنسيها بقدرته وعظمته، وتركها فريسة لأعدائها، وكذا عند الأمم الكافرة التي احتلتها ماديا أو معنويا فنهبت خيراتها، واستغلت أدمغتها بإغرائها بالمال، فأذلتها واستباحت دماءها تقتل من تشاء من أفرادها باستخدامها جميع الوسائل الإجرامية.

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله»[٩١] وفي حديث آخر: «لا تشمن ولا تستوشمن»[٩٢]. يرى بعض المتخصصين في طب الجلد أن الوشم ينطوي على مخاطر، منها إمكانية الإصابة بسرطان الجلد، والصدفية والحساسية، التى تحصل في الجلد، في بعض الحالات والالتهاب الحاد بسبب التسمم، وخاصة

عند استعمال أصباغ كيميائية، وسوء التعقيم الذي يؤدي الذي يؤدي إلى انتقال العدوى، أما إزالة الوشم فمعلوم أنها تتطلب إزالة الخلايا بعملية جراحية، أو بأشعة الليزر، وهما وسيلتان قد تكون لهما عواقب وخيمة.

إذ هناك من يتخذ الإسلام شعارا، فيطعن في الإسلام ومعتنقيه من الخلف تحت شعار حرية الرأي، وتحت شعار لا مزايدة في الانتماء للدين الإسلامي، وحوار الأديان والحضارات، إلى غير ذلك من الادّعاءات الضالة المضلّة، والتي ساهمت في تحويل وضعية المسلمين التي كانوا فيها أقوياء في كل المجالات قوةً صنعت حضارة إسلامية يشهد التاريخ بعظمتها، إلى وضعية هم فيها كالغُثاء. فلا بد من تصحيح الاعتقاد بالتأصيل العلمي والشرعي، لمفهوم العقيدة والإيمان والتركيز على أن الإسلام يتحقق بالالتزام والإيمان الذي هو اعتقاد وقول وعمل، وأن يكون الولاء لله ﷻ، لتعميق الأخوة في الله تعالى، والأخذ بالأسباب، وجعل الضمير يشعر بخطورة المسؤولية.

إن هذه الشواهد الحديثية التي هي غيض من فيض، توحي باستشراف النبي المصطفى ﷺ - الذي أحكم صياغتها - المستقبلَ البشري؛ سواء بتفسير علمي لوقائع وأحداث ستقع في الفترات التي ستأتي بعد عصر النبوة، أو ما يوحي منها بإعجاز علمي على غرار ما جاء في منبعها القرآن الكريم، وكل ما دلت عليه وتحقق أو سيتحقق سيبقى في مستواه الإعجازي القوي إلى أن يرث الله ﷻ الأرض ومن عليها، لأنه أسرار إلهية لا تنقضي عجائبها، فكلما تقدم العقل البشري، ومنحه الله القدرة على اكتشاف بعض الأسرار التي تضمنها وحيه تعالى إلا وتتجلى بعض الحقائق الكونية التي ينبهر بها عقل الإنسان المحدود الأفق، أمام الغيبيات والأسرار الربانية. وعليه، ألم يحن الوقت - بل مضى الكثير منه - ليرجع المسلمون إلى كتاب الله ﷻ وسنة نبيه محمد ﷺ الصحيحة، الكفيلين بتنبيههم إلى أنهم غرقوا في مستنقعات طافحة بالرذيلة والضلال ومسببات الوهن والتخلف، والخنوع لمن جعلوهم أولياء من الكفار الناقمين على الإسلام ومعتنقيه، المتمرنين على خلق الفُرقة والبغضاء - بل والتناحر - بين المسلمين.؟!

الحواشي

١ - الحرب الحضارية الأولى ، المهدي المنجرة.
٢ - Opcite p. 10
٣ - نحو دراسات مستقبلية إسلامية زهير الأسدي، موقع مجلة المكتبات الإليكترونية بتصرف.
٤ - سورة البقرة، الآية: ١٤٣
٥ - سورة الحشر الآية: ١٩
٦ - سورة الممتحنة، الآية: ١
٧ - سورة البقرة، الآية: ١٢٠
٨ - سنن الدارمي ١ / ١١٩.
٩ - صحيح مسلم.
١٠. سورة الحشر، الآية : ٧.
١١ - سورة النساء، الآية: ٦٥ .
١٢ - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري ١ / ٥١٧
١٣ - سورة سبأ الآية: ٢٨.
١٤ - سورة النجم، الآيات: ١. ٤.
١٥ - سورة الأنعام، الآية : ١٢٤.
١٦ - تفسير ابن كثير ٢ / ٦٨٨.
١٧ - فلسفة التربية الإسلامية ص. ٨. ٩.
١٨ - التربية الوقائية في الإسلام خليل بن عبد الله الحدري ص.٦٢
١٩ - أهداف التربية الإسلامية ص. ٢١.
٢٠ - رواه مسلم .

٣١ - سورة الروم، الآيات: ٣١، ٣٠، ٣٢.

٣٢ - الكشاف ٢ / ٤٦٣.

٣٣ - الكشاف ٢ / ٩٢ .

٣٤ - سورة التحريم، الآية:٦

٣٥ - الكشاف ٤، / ٥٥٥.

٣٦ - حوارات مع أوروبيين غربيين د. عبد الله الأهدل ص. ٦٤.

٣٧ - سورة النمل، الآية: ٦٢ .

٣٨ - سورة الروم، الآية: ٢٢

٣٩ - سورة طه، الآية: ١٢٤.

٣٠ - سورة المائدة الآية:٩٠

٣١ - البخاري ...

٣٢ - الكشاف ١ / ٥٠٢

٣٣ - سورة النحل، الآيات : ٤، ٥، ٦ .

٣٤ - صفوة التفاسير ٢ / ١٢٠.

٣٥ - يُنظر الكشاف ٢ / ٥٧١ .

٣٦ - التيسير بشرح الجامع الصغير ١ / ٥٨ - ٥٩

٣٧ - التيسير بشرح الجامع الصغير ١ / ٤٥٧

٣٨ - سورة الروم، الآية: ٢٠

٣٩ - صحيح البخاري .

٤٠ - الوعي الإسلامي، العدد: ٥٠٥ سبتمبر ٢٠١٧ ص. ٩٨.
د.رفيق حسن الحليمي.

٤١ - التيسير بشرح الجامع الصغير ١/ ٥٣

٤٢ - نفسه ٢/ ٢٧٥

٤٣ - نفسه ٢/ ١٣٦

٤٤ - سورة « المنافقون » الآية: ٨.

٤٥ - مسند أحمد ١/٢٩٣ وصحيح سنن الترمذي : ٢٠٤٣

٤٦ - صحيح البخاري.

٤٧ - رواه الترمذي

٤٨ - سورة الرعد، الآية: ١١

٤٩ - صفوة التفاسير ٢ / ١٢٠.

٥٠ - نفسه ٢ / ٧٦

٥١ - رواه أحمد في مسنده، وابن حبان في صحيحه، وصححه الألباني.

٥٢ - صحيح البخاري وصحيح مسلم .

٥٣ - رواه الترمذي وابن ماجه .

٥٤ - سورة الأنفال، الآية:٦

٥٥ - ينظر الكشاف للزمخشري ٢ / ٢٢٤

٥٦ - الإسلام في عصر العلم

٥٧ - الموافقات للشاطبي ٢ / ٣

٥٨ - سورة فصلت، الآية: ٥٣

٥٩ - الكشاف ٤ / ٢٠١

٦٠ - تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي وينظر معجزة القرآن الكريم، محمد متولي شعراوي.

٦١ - رواه أحمد والترمذي وابن ماجه وصححه الحاكم .

٦٢ - رواه مسلم .

٦٣ - نفسه

٦٤ - رواه أحمد والترمذي وابن ماجه وصححه الحاكم .

٦٥ - مختصر صحيح مسلم للنووي .

٦٦ - صحيح مسلم .

٦٧ - صحيح الجامع وابن حبان.

٦٨ - رواه أحمد وابن حبان

٦٩ - سورة الرحمن، الآية: ٤١

٧٠ - سورة النساء، الآية: ١١٣

٧١ - صفوة التفاسير ١ / ٣٠٢

٧٢ - رواه الشيخان

٧٣ - رواه مسلم والترمذي

٧٤ - رواه مسلم والترمذي

٧٥ - رواه الإمام أحمد

٧٦ - رواه أبو داود والترمذي.

٧٧ - سنن أبي داود والبيهقي.

٧٨ - ينظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١ / ٢٨٥.

٧٩ - رواه أبو داود.

٨٠ - ينظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١ / ٢٨٨.

٨١ - ينظر كتاب الحدود لأبي الحسن الماوردي ٢ / ٧٦١ - ٧٦٥.

٨٢ - مسند أحمد.

٨٣ سنن الترمذي.

٨٤ - رواه الطبراني في معجمه.

٨٥ - رواه البخاري والترمذي وأحمد وأبو داود، وابن حبان، والنسائي والبيهقي.

٨٦ –رواه البخاري

٨٧ – المؤمن الضعيف ص. ٢٨ – ٢٩ أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام، دار الحديث معبر مكتبة الإمام الألباني صنعاء، الطبعة، الأولى ٢٠٠٦.

٨٨ – رواه أحمد في مسنده، والطبراني وغيره.. أما رواية أبي داود في سننه فقد ورد فيها تتمة الحديث، وهو: «ولكنكم غُثاء كغُثاء السيل، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن الله في قلوبكم، والوهَن قال قائل: يا رسول الله وما الوهَن؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت».

٨٩ –رواه الترمذي وأحمد والحاكم وابن حبان

٩٠ – سورة الممتحنة، الآية:١

٩١ – صحيح البخاري.

٩٢ –رواه البخاري والنسائي.

المصادر والمراجع

- الإسلام في عصر العلم، محمد الغمراوي.
- أهداف التربية الإسلامية، نجيب الكيلاني.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد.
- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي.
- تفسير ابن كثير.
- التربية الوقائية في الإسلام، خليل بن عبد الله الحدري.
- التيسير بشرح الجامع الصغير.
- الحرب الحضارية الأولى، المهدي المنجرة.
- حوارات مع أوربيين غربيين، د.عبد الله الأهدل.
- مختصر صحيح مسلم للنووي.
- مسند أحمد.
- معجزة القرآن الكريم، محمد متولي الشعراوي.
- الموافقات للشاطبي.
- فلسفة التربية الإسلامية، ماجد عرسان الكيلاني.
- سنن الدارمي.
- صحيح مسلم.
- صحيح البخاري.
- صفوة التفاسير للصابوني.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري.
- المؤمن الضعيف، أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام، دار الحديث معبر مكتبة الإمام الألباني، صنعاء، ط١، ٢٠٠٦.
- نحو دراسات مستقبلية إسلامية، زهير الأسدي، موقع مجلة المكتبات الإلكترونية بتصرف.
- الوعي الإسلامي، العدد ٥٠٥، سبتمبر ٢٠٠٧، ص٩٨، د. رفيق حسن الحليمي. (كتاب الحدود لأبي الحسن الماوردي)

أثر الثقافة الأندلسية
في عصر النهضة الأوربية

الدكتور عماد هادي علو
المركز الجمهوري للدراسات الأمنية والإستراتيجية
العراق- بغداد

المقدمة

مرّت الحضارة العربية في الأندلس بأدوار، وخضعت لمؤثرات حضارية، منها ما ترجع أصولها إلى الأم (الحضارة العربية في المشرق)، كما خضعت أيضاً لمؤثرات حضارية محلية بحكم البيئة التي نشأت فيها وبدرجة محدودة. وقد امتازت حضارة العرب في الأندلس بميلها الشديد إلى العناية بالآداب والعلوم والفنون، فأنشأوا المدارس والمكتبات في كل ناحية وترجموا الكتب المختلفة، ودرسوا العلوم الرياضية والفلكية والطبيعية والكيمياوية والطبية بنجاح، ولم يكن نشاطهم في الصناعة والتجارة أقل من ذلك، وقد كانت النظم السياسية والإدارية والعسكرية والمالية في الأندلس صدى للنظم القائمة في العراق والشام، فأقاموا نظام الإمارة ثم الخلافة على غرار النظم العربية في المشرق، كما استحدثوا نظام الوزارة والدواوين كتلك التي كانت سائدة أيام الخلافة العباسية في بغداد.

إن الحضارة العربية التي نشأت في الأندلس، وازدهرت لم تقف عند حدود الأندلس فاستمرت العلاقات الاقتصادية والثقافية والحضارية بين

الأندلس وأوربا وبينها وبين الشرق وبيزنطة ولم تنقطع رغم وقوع حروب بحرية وبرية طويلة، فالتبادل التجاري بين إسبانيا العربية وبين الشرق وبيزنطة ظل مستمراً، وعن هذه الطرق انتقل التراث الحضاري العربي في العصور الوسطى إلى أوربا ولا يمكن إدراك أهمية شأن العرب في الغرب إلا بتصور حالة أوربا حينما أدخل الأندلسيون الحضارة إليها.

لذلك فإن أهمية هذا البحث تنطلق من أهمية الدور الذي ساهمت فيه الحضارة الإسلامية في الأندلس بشكل واسع في التنمية الحضارية التي شهدتها إسبانيا بوجه خاص وأوربا بوجه عام، في مجالات عديدة منها: الثقافة والعلوم، والمعرفة،

والتكنولوجيا والأخلاق. فعندما فتح العرب المسلمون شبه جزيرة إيبيرية تمكنوا بسرعة فائقة من استيعاب الحضارة اللاتينية، فسادت الفلسفة والآداب العربية الإسلامية، وهجرت أعداداً متزايدةً من الكاثوليك المسيحية إلى الإسلام، في وقت اندفع أهل إيبيرية إلى تقليد العادات العربية لاسيما بعد أن حلت اللغة العربية تدريجياً محل اللاتينية. وكان من الطبيعي أن تساهم أعمال العلماء والأطباء والمفكرين والأدباء الأندلسيين في تثبيت عوامل التميز التي ظهرت في الأندلس، وبدأت تظهر من خلالها استقلالية معينة عن منبع الثقافة الأندلسية في المشرق عموماً وفي العراق على وجه الخصوص. ولقد عرفت مدن الأندلس المختلفة الأطباء والعلماء والأدباء والمفكرين الذين أخرجوا للعالم من الممالك الأندلسية شخصيات مثل ابن البيطار وابن الرومية وابن الجياب وابن خاتمة وابن الخطيب.

ولقد استهدف البحث بيان الدور الذي لعبته الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس في تطور التنمية الحضارية التي شهدتها إسبانيا بوجه خاص وأوربا بوجه عام، في مجالات عديدة منها: الثقافة والعلوم، والمعرفة، والآداب، والأخلاق، وانعكاس هذا التطور على عصر النهضة الذي شهدته أوربا في العصور المتأخرة.

وانطلق البحث من فرضية مفادها أن التطور الذي شهدته الحضارة الإسلامية في الأندلس شكل الأساس الواسع للتنمية الحضارية التي شهدتها إسبانيا بوجه خاص وأوربا بوجه عام، وصولاً إلى عصر النهضة الذي شهدته المجتمعات الأوربية.

ولغرض إثبات فرضية البحث وتحقيق أهدافه، فقد قسمنا بحثنا إلى مقدمة وخاتمة وثلاثة مباحث، تناول المبحث الأول تطور الثقافة والآداب الأندلسية، في حين تناول المبحث الثاني التأثير الأندلسي في نشأة الثقافة والآداب الإسبانية، أما المبحث الثالث، فقد تناول التأثير الأندلسي في نشأة الثقافة الأوربية.

المبحث الأول

تطور الثقافة والآداب الأندلسية

مدخل

المراد بالأندلس هو ما يعرف اليوم بإسبانيا الواقعة في شبه جزيرة «إيبيريا»، و التي فتحت في خلافة «الوليد بن عبد الملك» وعلى يد «موسى بن نصير» وطارق بن زياد سنة(٩٢ هـ/ ٧١١م). واستمر الحكم الإسلامي فيها حتى سقوط مملكة «غرناطة» آخر مملكة إسلامية في إسبانيا سنة(٨٩٧هـ/١٤٩٢م)[١]. ولم يكن الفتح الإسلامي لإسبانيا مجرد احتلال عسكري وصلت فيه الجيوش الإسلامية إلى أقصى الشمال ثم هبطت إلى الجنوب، بل كان حدثاً حضارياً مهمًّا امتزجت فيه حضارة سابقة؛ كالرومانية» و «القوطية» مع حضارة جديدة لاحقة وهي الحضارة الإسلامية، ونتج عن هذا المزيج حضارة أندلسية مزدهرة وصلت إلى الفكر الأوروبي المجاور، و أثرت فيه، كما تغلغلت في الحياة الإسبانية وتركت فيها آثارا عميقة ما زالت معالمها واضحة إلى اليوم[٢].

ولا شك أن المسلمين حينما دخلوا إسبانيا وجدوا فيها سكاناً مثل «القوط » و «بقايا الرومان»، فاختلطوا بهم، ولم تلبث أن نشأت طبقة اجتماعية جديدة، وهي طبقة المولدين التي هي خليط من دم أهل البلاد الأصليين ودم العرب والبربر الفاتحين.

هذا إلى جانب طبقة (المستعربين Mozarabes) وهم الإسبان المسيحيون الذين ظلوا على ديانتهم المسيحية ولكنهم تعربوا بدراسة اللغة العربية وآدابها وثقافتها، واتخاذ الأسماء والأزياء العربية.

وهكذا كانت إسبانيا بعد الفتح الإسلامي مزدحمة بالأجناس المختلفة، وكان من الطبيعي أن تتصل هذه العناصر بعضها ببعض، سواء بالمصاهرة أو الجوار أو الحرب[٣]، وأن يأخذ كل منها عن الآخر ويعطيه، مما كان له أثره في مزج هذه العقليات المختلفة والعناصر المتباينة. وما يقال عن تنوع هذه العناصر البشرية التي سكنت الأندلس، يقال أيضاً عن التيارات الثقافية والأدبية المتنوعة التي تكونت منها حضارتها[٤].

فمن المعروف أن الحضارة الأندلسية- مثل كل الحضارات- لم تنشأ فجأة، بل مرت في أدوار مختلفة وخضعت لمؤثرات حضارية مشرقية -شامية وحجازية ومصرية وعراقية- تربطها بالوطن الإسلامي الأم باعتبارها جزءاً منه. كما خضعت لمؤثرات أفريقية بحكم ارتباطها ببلاد المغرب والسودان الملاصقة لها من الجنوب. هذا إلى جانب المؤثرات المحلية الأوروبية بحكم البيئة التي نشأت فيها[٥].

ولا شك أن وضع الأندلس الجغرافي في الأطراف الغربية البعيدة للعالم الإسلامي، وبجوار الغرب المسيحي في قلب أوروبا، جعلها في مواجهة مستمرة دائمة مع الدول اللاتينية هناك، وهذا جعلها بالتالي من أكثر الدول الإسلامية معرفة وتأثيراً بها؛ ذلك لأن الحياة الإسلامية في الأندلس لم تعرف الانفصال الجغرافي أو العنصري أو الحضاري بين المسلمين والمسيحيين، بل كانت حياة مشتركة اختلط فيها الفاتحون مع أهالي البلاد الأصليين[٦].

وعلى الرغم من أن ما أخذته الأندلس من أوروبا كان أقل مما أعطته لها من ثقافتها، إلاّ أنّ هذا الوضع الجغرافي الأوروبي الذي تميزت به الأندلس، وهذا التداخل المستمر بين الإسلام والمسيحية في شبه جزيرة «إيبيريا»، قد أعطى الأندلس- رغم تعلقها بالوطن الأم- طابعاً فريداً، وشخصية مستقلة مميزة. فالحضارة الأندلسية على هذا الأساس حضارة إسلامية عربية إسبانية، ولا يمكن أن نسميها إلا بهذه التسميات الثلاث. وعلى هذا النحو يمكن القول بأن حركة الفتح الإسلامية لإسبانيا، كانت استمراراً لدور سابق، بمعنى أنه لم تعقبها حركة ركود أو توقف حضاري، بل استمرت القافلة تسير بسبب تواصلها مع الحضارة الإسبانية الأوروبية لقد انتشرت الثقافة العربية الإسلامية في العالم الغربي، ونهل علماء أوروبا من المصادر العربية الأصلية، ووجدوا أنها تراثٌ علميٌّ عظيمٌ، فاشتغلوا بدراسته وتحليله[٧]. ولقد كان العرب والمسلمون يمثّلون العلم الحديث بكل معنى الكلمة، كانوا رواداً في المناهج العلمية الحديثة، وقد اكتسب المثقفون والعلماء في أوروبا من الثقافة العربية الإسلامية، أكثر من مجرد المعلومات، إنهم اكتسبوا العقلية العلمية ذاتّها بكل طابعها التجريبي والاستقرائي، بحيث وجد الأوروبيون في التراث العربي الإسلامي وفي الثقافة العربية الإسلامية ضالتهم المنشودة، فعكفوا على نشره.

إن الانبهار بحجم تأثير الثقافة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية، وفي الثقافة والعلوم الأوروبيّن، جعل مفكرةً عالمةً ألمانيةً تصدع

بهذه الحقيقة بقولها : «إن تلك الحضارة الزاهرة التي غمرت بأشعتها أوروبا عدّة قرون، تجعلنا نعجب أشدّ العجب؛ إذ هي لم تكن امتداداً حضارياً لبقايا حضارات غابرة، أو لهياكل حضارية محلية على قدر من الأهمية، أو أخذاً لنمط حضاري موجود، أو تقليداً يُنسج على منواله المعهود، كما نعرف في الأقطار الأخرى مهد الحضارات في الشرق. إن العرب بثقافتهم هم الذين أبدعوا هذه الروعة الحضارية إبداعاً»[8]، التي استغرقت ما يقارب القرنين من الزمان حتى تميزت شخصيتها وبانت ملامحها عن جذورها المشرقية وان هي لم تقطع صلتها بها على مر الزمان، لذلك كانت الثقافة الأندلسية بين عهد عبد الرحمن الناصر وأواخر الدولة العامرية قد تمكنت من تحقيق ذاتها والتفتت لماضيها واهتمت بحاضرها بمسحة من الشعور القومي، فإذا المكتبة الأندلسية تزخر بالمؤلفات بأقلام أهلها وتفخر بتاريخها وعلمها وأدبها.

ومما لا شكّ فيه أن الاضطرابات التي سادت في فترة الولاية[9] من سنة ٩٥-١٣٨هـ/ ٧١٤-٧٥٦م كان عائقاً أمام تبلور ثقافة أندلسية متميّزة عن جذورها المشرقية. إلاّ أنّ تطوّر وتبلور الآداب والثقافة الأندلسية ظهر بشكل جلي بعد اضمحلال الخلافة العباسية وضعفها في بغداد مما أدى إلى انتقال الكثير من العلماء والأدباء والشعراء إلى الأندلس التي استقبلتهم برحابة صدر وسخاء لاسيما في عهد عبد الرحمن الثاني الذي ارتحل في عهده العديد على سبيل المثال لا الحصر أبو الحسن علي بن نافع المعروف باسم (زرياب) الذي نقل معه العادات البغدادية في المأكل والمشرب والملبس ففرض ذوقه، ونشر فنه وأدبه من بلاطات وقصور وبيوت الأندلس إلى بلاطات وقصور ملوك وأمراء أوربا فكانت مقياس الذوق الرفيع عندهم، الأمر الذي اكسب زرياب شهرة أوربية كبيرة في زمنه ثم في ما بعد زمنه»[10]، فازدهرت الحياة الاجتماعية في الأندلس بظهور المدارس الموسيقية، فقد شاع الغناء الحجازي والموسيقى الحجازية، وانتقل هذا الفن إلى الأندلس عن طريق الجواري والمغنيات والمغنين، ولعبت الموسيقى العربية دورها في الأندلس، فالمدرسة الموسيقية التي أسسها زرياب كان لها تأثير كبير في الحياة الاجتماعية، وعرف الأوربيون في لغتهم أسماء كثير من الآلات الموسيقية العربية واستعملوها بألفاظها العربية، مثل: القانون Kanoan، الطبل Timbal، النقارة Naker، القيثارة Cuitar، الرباب Rebee، والعود Luth[11].

انتقلت الثقافة والآداب الأندلسية خلال عهدي الإمارة والخلافة اللذين امتدا ما يقرب من قرنين ونصف، من مرحلة الاستجابة للمتطلبات الآنية إلى مرحلة شديدة التعقيد، استوعب فيها الأندلسيون العلوم والثقافة والآداب المشرقية وانتقلوا لإغنائها وتطويرها بجهودهم الخاصة، مظهرين اتجاهاً يكاد يكون منفصلاً عن التيارات الثقافية والأدبية المشرقية في أوجه كثيرة. وكان من الأمراء والخلفاء من حمل ثقافة عالية دفعتهم لرعاية المثقفين والعلماء والأدباء وأنشأوا المكتبات الكبيرة التي ناهز عددها (٧٠) مكتبة أهمها مكتبة الحكم الثاني التي ضمت ٤٠٠,٠٠٠ ألف مجلد بالإضافة إلى مكتبات صغيرة في المدن والقرى الصغيرة الأخرى. وكان معظم تلك المكتبات تضم ركناً للتعريب والترجمة أو النسخ[12].

وانتقلت من بغداد التي أنشئت عام

(١٤٥هـ/٧٩٤م) إلى الأندلس فنون صناعة الورق وزخرفة وجوه الكتب بماء الذهب والفضة وتفنن الأندلسيون في ترتيب وتنسيق المجلدات والكتب، حيث بقيت هذه الطرق وتلك الأساليب سائدة في أوربا بشكل عام وفرنسا بشكل خاص حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي. مما ساعد على انتشار الكتب وازدهار الحياة العلمية، حيث تولى الوراقون نسخ ما يظهر من مؤلفات، كما اشتهرت الأندلس بمصانع الورق، وتميزت بهذا الإنتاج بعض المدن مثل غرناطة وبلنسية وطليطلة، وشاطبة، وقد حاز مصنع شاطبة شهرة واسعة في صناعة الورق الجيد[١٣].

لقد كانت الأندلس مركزاً للإشعاع الحضاري والثقافي والأدبي قصدها طلاب العلم من مختلف أمم أوربا للتتلمذ على يد علمائها وحكمائها وأطبائها وأدبائها في ذلك العصر. وخلال عهد الإمارة في الأندلس ظهرت المؤلفات المختلفة في الطب والفلك[١٤] والتاريخ المحلي والعربي، ومن أبرز الأطباء والأدباء والمؤرخين الأندلسيين في عهد الإمارة، عبد الملك بن حبيب (ت٢٣٨-٢٣٩ هـ/٨٥٢-٨٥٣م)[١٥] الذي وضع ١٠٥٠ كتاباً أشهرها كتاب (التاريخ) المحفوظ في اكسفورد ويعتبر واحداً من أقدم ما وضعه العرب في علم التاريخ. كما اشتهر من علماء الأندلس مسلم الليثي الذي درس الفلك (علم الهيئة)[١٦]، ومن الاطباء اشتهر أحمد بن إياس (حمد بن أبا) الذي وضع من العقاقير ما يصل إلى (١٠٠) إلى جانب العديد من المؤلفات اختص جلها بشرح أساليب اجراء العمليات الجراحية[١٧].

ومن أشهر عباقرة عهد الإمارة في الأندلس العالم الموسوعي عباس بن فرناس المتوفي سنة ٢٧٤هـ/٨٨٧م الذي شرح كتاب العروض للخليل بن أحمد الفراهيدي وإليه يرجع الفضل في تطوير صناعة الزجاج من السليكا، وهو الذي يقترن اسمه إلى الآن بتفكير الإنسان بالطيران.

ويقول الدكتور إحسان عباس عن النهضة الثقافية والعلمية الأندلسية في فترة عهد الإمارة (ومن الطبيعي بعد هذه النهضة العلمية التي استغرقت في تطورها قرنين من الزمان على وجه التقريب ألاّ تبقى الأندلس عالة على الكتاب المشرقي والثقافة المشرقية، وان هي لم تقطع صلتها بهما على مر الزمن فإنها في الفترة الواقعة بين عبد الرحمن الناصر وآخر الدولة العامرية وجدت ذاتها، والتفتت لماضيها واهتمت بحاضرها، وأدركها شيء يشبه الشعور القومي، ودفعها الحكم المستنصر في هذا السبيل دفعة قوية، فاذا المكتبة الأندلسية تزخر بالمؤلفات عن الأندلس بأقلام أهلها، وهكذا وجدت الأندلس رجلها وتاريخها وعلمها وأدبها، فتحدثت عنه وخلدته)[١٨].

وحتى بعد أن انهارت الخلافة الأموية في الأندلس وقامت في الأندلس ممالك أو دويلات الطوائف، إلاّ أنّ النهضة الثقافية والعلمية والأدبية لم تتأثر بالشكل الذي تأثرت فيه وحدة وقوة الأندلس، وذلك بدافع التنافس بين ملوك الطوائف على اجتذاب الأدباء والشعراء والعلماء[١٩] فظهر في هذه الفترة ابن حيان (٣٧٧-٤٦٩هـ/٩٨٧-١٠٧٦م) وابن زيدون (٣٩٤-٤٦٣هـ/١٠٠٣-١٠٧١م) والعذري، وابن حزم، وصاعد الأندلسي الطليطلي صاحب كتاب طبقات الأمم، وعرف الكرماني في سرقسطة عاصمة الثغر الاعلى، عالماً في العدد والهندسة وإليه يعود الفضل في إدخال رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس. وفي سرقسطة أيضاً عرف عبد الله

بن أحمد السرقسطي المتبحر في علوم الهندسة، وفي إشبيلية اهتم الفيلسوف ابن باجة بسعادة النفس البشرية وشرح كتاب ارسطوطاليس قبل أن يشرحه ابن رشد. واهتم محمد بن يحيى الغافقي (ابن الموصل) بجمع الكتب والمجلدات.

أما في عهدي المرابطين والموحدين فقد برز أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ (ابن باجة) عالم الرياضيات والفلك والفلسفة، وكذلك اشتهر في هذه الفترة أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير صاحب (رحلة ابن جبير) وأبو عبد الله محمد بن الآبار وابن عذرى صاحب (البيان المغرب)، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد المعروف بابن رشد وغيرهم من الأدباء والفلاسفة والعلماء. ومن الأندلس خرج من العلماء والأدباء مثل ابن الخطيب وابن البيطار وابن الرومية وغيرهم.

لقد أرتقت الحضارة الإسلامية في تلك المنطقة من دنيا الإسلام ارتقاءً رائعاً ونافست الحضارة الإسلامية فيها حضارة الإسلام في المشرق، وبلغ من عظمة قرطبة وازدهارها وخاصة إبان العهد الأموي في الأندلس إنها كانت أعظم مدينة في أوربا كلها وتأتي على قدم المساواة مع القسطنطينية وبغداد إبان عزهما. وناهيك ببلدة بلغ عدد مساجدها ١٦٠٠ مسجداً وحماماتها ٦٠٠ وفيها مائتا ألف دار وثمانون ألف قصر منها قصر دمشق شيده الأمويون حاكوا به قصورهم في بلاد الشام.

إنّ تطور الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس جعلها تتصف بتميزها الخاص عن جذورها المشرقية بالإضافة إلى قوة واتساع وعمق تأثيرها في الحياة الثقافية والعلمية الأوربية لاحقاً مما جعلها الأساس في قيام عصر النهضة الأوربية حيث لم تكن مدارس الأندلس وبيوت الحكمة والمكتبات فيها موصدة دون العرب فنهل الجميع منها، فكانت الأساس الذي بنى عليه ملوك وأمراء أوربا ثقافتهم وآدابهم.

المبحث الثاني

التأثير الأندلسي في نشأة الثقافة والآداب الإسبانية

بعد أكثر من سبعة قرون على خروج العرب الأندلسيين من شبه جزيرة إيبيرية لا تزال الروح الأندلسية ماثلة في التاريخ واللغة[٢] والعمارة الإسبانية بل وحتى في قلوب الإسبان حتى انتقلت تلك الثقافة إلى العالم الجديد مع الإسبان الذين حملوا تلك الثقافة معهم ليثبتوا أن تأثيرات الثقافة الأندلسية فاقت في ديمومتها تلك التأثيرات المشابهة في إسبانيا ذاتها. وبعد أن مجد واشنطن ارفنج وغيره الآثار الإسلامية الأندلسية في إسبانيا اضطرت إسبانيا والمتعصبين من مثقفيها إلى مراجعة ذاتهم وتغيير آرائهم وتصوراتهم المتعصبة عن الحضارة الأندلسية والاعتراف بفضلها على الحضارة الأوربية وذلك بالنظر إليها كحضارة إيبيرية أسبانية لا يمكن فصلها عن المعالم الحضارية التي عرفتها إسبانيا منذ القدم.

واليوم يتطلع الكثير من الإسبان إلى الحضارة العربية الأندلسية بكثير من الفخر والاعتزاز بماضيهم الإسلامي والحضاري، والاحتفال بذكرى شخصيات عربية إسلامية في مجالي الفكر والأدب. وتلقى هذه الأصوات استجابة كبيرة من طرف سكان المناطق الأندلسية، فتأسست جمعيات عديدة لذلك وعقدت ندوات ومؤتمرات استدعي لها

العديد من الباحثين والمفكرين الإسبان والعرب. وقد لاحظ الدكتور محمود علي مكي (أن هناك وعياً حقيقياً بالحضارة العربية الإسلامية واعتزازاً حقيقياً بها، وعلى الأخص في قرطبة وإشبيليا وقادس و مالقة والمرية، وهناك من الإسبان المعاصرين من يقول إنه أكثر انتماء إلى العالم العربي منه إلى إسبانيا الكاثوليكية أو إلى إسبانيا الحالية... والكثير من الكتاب والأدباء والشعراء الإسبان يكتبون انطلاقاً من هذه الروح)[21]. و يرى الدكتور علي المنتصر الكتاني أن (أهم تأثير باق، هو في الإنسان الأندلسي الذي لم تتغير سماته، وأوصافه، ودمه، وموقفه من الإسلام بالمحبة ومن الكاثوليكية التي أجبر عليها بالكراهية. فمنذ سنة ١٦٠٩ م ظلت الأديرة والكنائس الهدف الأول لثورة الشعب عند الفتن، بل حتى التراث الصوفي الأندلسي المتظاهر بالنصرانية، بعد سقوط غرناطة، هو تراث ذو منزع إسلامي، كما بقي الإسلام حاضراً في أبسط عادات الأهالي وتصرفاتهم. ويلاحظ ذلك اليوم في القرى والمدن الأندلسية، في شعاراتها والكتيبات التي تنشرها)[22].

أما الكاتب الإسباني والأندلسي الشهير والمعروف بتعاطفه مع الثقافة العربية أنطونيو غالا (Antonio Gala)، فيؤكد (أنه خلال قراءاته العديدة أو عند كتابته لأي مؤلف جديد حول الحضارة العربية، فإنه يكتشف كل يوم حقائق مثيرة. فأجمل المعاني والأشياء هي من الحضارة العربية، بل إن أجمل المهن وأغربها، وكذلك ميادين تنظيم الإدارة والجيوش والفلاحة والطب والاقتصاد، وتصنيف الألوان والأحجار الكريمة والمهن المتواضعة، كل هذه الأشياء التي نفخر بها نحن في إسبانيا اليوم تأتي وتنحدر من اللغة العربية. وهذا لم يحدث من باب الصدفة أو الاعتباط، فالعرب أقاموا في هذه الديار زهاء ثمانية قرون، وظللنا نحن نحاربهم ثمانية قرون لإخراجهم وطردهم من شبه الجزيرة الإيبيرية.. فكيف يمكن للمرء أن يحارب نفسه؟ ذلك أن الإسلام كان قد تغلغل في روح كل إسباني... إن هذه الحقيقة تصدم البعض؛ إلا أنهم إذا أعملوا النظر وتأملوا جيداً في هذا الشأن، فلابد أنهم سيقبلون هذه الحقيقة؛ فالبراهين قائمة والحجج دامغة)[23]. وقد حصلت رواية أنطونيو غالا ((المخطوط القرمزي)) على جائزة بلاتينا لعام ١٩٩٠ و هي من أهم جوائز الرواية في إسبانيا، وفيها يحاول أنطونيو غالا أن يضعنا أمام شخصية أبو عبد الله الصغير- آخر أمراء الأندلس- شخص آخر غير الذي عرفناه وغير الذي وقعت عليه لعنة التاريخ[24] إنه شخص من لحم ودم يعيش الحياة حلوها ومرّها، شخص يبكي لأنه يعرف أن التاريخ سيضع على كاهله ما لا يد له فيه.

ومن خلال أنشطة عديدة يصعب حصرها في هذه الدراسة فإن إسبانيا أخذت باسترجاع ماضيها العربي والإسلامي وذلك لاستمرار تأثير الثقافة والآداب والعلوم العربية الإسلامية بالمجتمع الإسباني حتى يومنا هذا وهناك العديد من المراكز الثقافية والبحثية والجمعيات والمنظمات الإسبانية التي تنشط بهذا الاتجاه ومن أبرزها المركز الثقافي الإسلامي بمدريد ومعهد التعاون مع العالم العربي بمدريد[25] (Instituto de Cooperacin con el Mundo Arabe)، الذي يرصد بواسطة نشرة يصدرها مرتين في السنة، وتسمى Arabismo، مختلف الأنشطة الاستعرابية

في شبه الجزيرة الإيبيرية وإن المتتبع لما ينشر في السنوات الأخيرة في إسبانيا عن العالم العربي ليندهش إعجاباً بنشاط المستعربين الإسبان. ومن خلال ذلك يمكن القول بأن الاستعراب الإسباني احتل مكانته التي تفرضها عليه طبيعة التاريخ الإسباني وموقع إسبانيا الجغرافي. إن المثقفين الأندلسيين ينظرون اليوم إلى الميراث العربي الإسلامي على أنه من مكونات شخصيتهم، ويستندون إليه لإعلان تميزهم الإيجابي عن باقي إسبانيا...

أثر اللغة العربية في اللغة الإسبانية

كانت النتيجة من ازدهار الحياة الأدبية في الأندلس أن انتشرت اللغة العربية والثقافة العربية والعادات والتقاليد العربية الإسلامية في أوربا وقد زخرت الألفاظ العربية في اللغة الإسبانية والقونية والفرنسية[٢٦] حيث أقبل أهل الذمة من الأندلسيين على تعلم العربية، ويبدو أن الاستعراب كان قد سبق الإسلام، فقد اختلط أهل الذمة بالمسلمين، وأخذوا لغتهم وأسلوبهم في الحياة، وأقبلوا بصورة تدريجية على الإسلام وأظهروا تفوقاً في العربية بل تفوقاً منهم في الفقه، فذكر ابن الفرضي: (أنه كان من مسالمة أهل الذمة من ملأ أشبيليه علماً وبلاغة ولساناً حتى شرفت به العرب)[٢٧]، وقد أثار إقبال المسيحيين على الثقافة العربية حسد القساوسة ورجال الدين الذين كانت لهم أديرة وكنائس في شتى أنحاء الأندلس، فأخذوا يعيبون على الشباب المسيحي إقباله على قراءة اللغة العربية وتركه اللغة اللاتينية[٢٨]. لايزال للغة العربية تأثيرها الواضح على الأدب والثقافة الإسبانية ويرى العديد من الباحثين المهتمين بالأندلسيات والثقافة الإسبانية أن المفردات العربية التي دخلت إلى اللغة الإسبانية تقدر بثلاثين في المائة (٣٠٪) من محتويات القاموس الإسباني. وحسب العالم اللغوي رفائيل لابيسا (Rafael Lapesa) في كتابه «تاريخ اللغة الإسبانية»، فإن (العامل العربي في تكوينها كبير الأهمية ويأتي مباشرة بعد العامل اللاتيني، ولذا كان لابد للإسبان من سكب المفردات العربية وأسماء الأعلام وأسماء المواقع الجغرافية والمدن التي أطلق عليها العرب أسماء عربية في قالب سماعي يتناسب مع ذوقهم من جهة، ومع إمكانات لغتهم الأصلية وأحرف هجائهم من جهة ثانية)[٢٩].

أما المستعربة تريسا غارولو (Teresa Garulo)، أستاذة اللغة العربية بجامعة مدريد والتي أعدت أطروحة الدكتوراه عن الكلمات ذات الأصول العربية في منطقة أندلوثيا (الأندلس)، فترى:

«أن اللغة الإسبانية تعتبر أكثر اللغات الأوربية تأثراً باللغة العربية؛ لأنه لا يمكن محو تأثير أكثر من ثمانية قرون عاشها الإسلام واللغة العربية في الأندلس، وأنه بعد سقوط غرناطة بقي المورسكيون بعاداتهم وتقاليدهم ولغتهم، ثم الصناعات والفنون ظلت في أيدي هؤلاء لسنوات طويلة. وأيضاً لا يجب أن ننسى أن العديد من الصناعات والتقنيات الزراعية دخلت إلى شبه الجزيرة الإيبيرية على أيدي العرب بعد الفتح؛ ولذلك ظلت الصفات والأسماء كما هي مثل كلمة سكر و قطن، ومن الجدير بالذكر أن كل اللغات الأوربية لا تعرف غير هذه الكلمات العربية، ذلك لأن العرب هم أول من أدخلوا زراعة قصب السكر والقطن إلى إسبانيا»[٣٠].

ما يسترعي الانتباه في الاقتباس الإسباني أن

أثر الثقافة الأندلسية في عصر النهضة الأوربية

القسم الأوفى من الكلمات المنقولة كانت تتصل بعلوم النبات والكيمياء والحيوان والجبر والفلك وفنون التخطيط وبقية الشؤون التقنية التي اشتهر بها العرب وكانوا أساتذتها. وأمر آخر لا غنى عن ذكره، لأن الذين أشبعوا هذه المواضيع درساً لم يفطنوا له مع جدارته بالاهتمام: إذا أحصينا الألفاظ المقتبسة، وجدنا أن عدد الكلمات التي تدل على الفضائل يفوق أضعاف أصناف الكلمات التي تعني الرذائل. وهذا الاستمداد - ومرجعه إلى أصالة الأخلاق ولاشك - هو من الحسنات التي تسجل للإنسان، لأنهم هم الذين أخذوها كما تسجل للعرب، لأن الفضائل فيهم كانت أكثر انتشاراً وأبعد أثراً[٣١].

إن توزيع المفردات العربية في الميدان الدلالي المعرفي والبحوث التي أنجزت في هذا الميدان تسمح لنا بأن نملك فكرة واضحة وأكثر ضبطاً عن التأثير الممارس من الطرف العربي الإسلامي في المجتمع الإسباني بالنسبة لتلك الحقبة والاطلاع على أشياء كثيرة حول العلاقات الإسلامية المسيحية، والاتصال بميادين هامة من الأنشطة المجتمعية في تلك الفترة... إن المفردات العربية تستمر اليوم كشاهد ودليل ملموس على التراث المشترك للعرب والإسبان.

أثر العادات العربية في الحياة الإسبانية

لا تزال الاشارة والعناوين للآثار العربية في قرطبة وعدد من المدن الأندلسية مثل الحمامات العمومية و حمام الخليفة، وعدد من القصور والقلاع، مكتوبة بالعربية، وتشير إلى مدى تأثير الحضارة العربية في المجتمع الإسباني. إنّ الموضوعات والعناصر العربية لا يزال لها حضورها الواضح، سواء على مستوى الكم أو الكيف... في الواقع، فإن أعمال كبار الكتاب الإسبان في العصر الذهبي كانت تلمس بطريقة ما الموضوع العربي، تستدعيه وتعكسه. ولا يمكن نسيان المثال الأكثر خصوصية في هذا المجال: ميغيل دي ثربانتيس سابدرا الذي يعتبر أكبر الكتاب الإسبان في كل العصور والذي يعكس بشكل مثالي ذلك العنصر العربي الإسلامي في أعماله وحياته. الأمر الذي يشير بوضوح إلى تأثير الثقافة والآداب العربية الإسلامية في شخصية الإسباني الذي يكفيه أن ينظر إلى داخله، ليجد أنّه إسباني عربي بروحه ومعناه، يتقاسم مع العرب ماض وميراث مستمر، كذاكرة جمعية، وإذا كانت الأندلس انتهت كواقع تاريخي، لكنها بقيت كواقع رمزي سبباً لا يبارى للقاء والتأثير المتبادل، لأنها تمثل مجموعة علاقات يمكنها أن تربط بين جانبين، إنها أساس جدلي وتكاملي لا يقارن[٣٢].

يقول المستعرب الإسباني الكبير فيديريكو كوريتي كوردوبا (أنّ تأثير الأدب العربي في الإسباني، فإن الجزء الأكبر منه نجده في القرون الوسطى من خلال الأدب العلمي والتعليمي والأساطير والحكايات والمواعظ التربوية، سواء من خلال الترجمة المباشرة أو من خلال تقليد الموديل المنتشر بشكل واسع في ذلك الحين. وعدا هذا، لابد من أن نذكر تأثير الأدب الشعبي أو المروي والذي درس بشكل جيد. حيث أن سرفانتيس قد عاش في الجزائر بضع سنوات وألف كتابه(دون كيشوت) بأسلوب لا يشك من يقرأه في اطلاع كاتبه على العبارات العربية والأمثال التي لاتزال شائعة بين العرب حتى هذه الأيام. وقد جزم برسكوت Prescott صاحب الاطلاع الواسع على

تاريخ الإسبان بأن (دون كيشوت) كلها أندلسية في اللباب فضلاً عن موضوعات شرقية في الشعر الرومانطيقي)[٣٣].

وتقول المستعربة الدكتورة كارمن رويث برأبو (إن الأدب الإسباني سواء ما كان مكتوباً باللغة الإسبانية أو باللغة الكتالونية أو غيرهما إنما ولد في مجرى نهر الأدب العربي. فـ«دون كيشوت» ولدت من أصول عربية، لأن هذا النوع الأدبي (الشبه روائي) له صلة مباشرة بالأدب العربي، والشعر العربي هو الآخر ترك بصمات على الأدب الإسباني في القرون السابقة)[٣٤].

المبحث الثالث

التأثير الأندلسي في نشأة الثقافة الأوربية

شكلت إسبانيا وصقلية وإيطاليا جسراً حضاريا عبرت منه العلوم والمعارف والآداب والثقافة العربية الإسلامية إلى أوربا، ولم تكن الحروب الصليبية سبباً في إدخال العلوم والثقافة إلى أوربا كما يحاول البعض أن يردد انتقاصاً من العلماء والأدباء المسلمين ممن حملوا رسالة الحضارة العربية الإسلامية إلى أوربا خصوصاً الأندلسيين منهم. فقد ملكت الأندلس حضارة هائلة، وكانت مركزاً علمياً نهل منه الكثير من الأوربيين ونقلوا ما تعلموه في الأندلس إلى بلدانهم، وفي طليطلة تطورت مدارس الترجمة والنقل التي عملت على ترجمة المجلدات العربية واليونانية والعبرية إلى اللاتينية وكانت واحدة من مراكز الإشعاع الثقافي الأندلسي التي وفرت لأوربا مراجع فلسفية وعلمية قيمة شكلت الأساس الذي ارتكز عليه عصر النهضة الأوربي. وكان من أولى المؤسسات العلمية التي استفادت من الحضارة العربية في الأندلس جامعة ساليرنو في جنوب إيطاليا، اذ تقول أسطورة خاصة بتلك الجامعة إنَّ أربعة أساتذة وهم عربي ويوناني ولاتيني وعبري شكلوا مدرسة للطب في الجامعة قبل القرن العاشر الميلادي، وظلت مادة الطب مادة رئيسية في الجامعة التي شاع ذكرها في القرن الحادي عشر ودرَّس فيها أطباء مشهورون قدم بعضهم من تونس أو المغرب، وكانت تضم طلاباً توافدوا إليها من جميع أنحاء أوربا، وظلّت جامعة ساليرنو تتمتع بصيت ذائع إلى أن انحدرت في القرن الرابع عشر الميلادي[٣٥].

إنَّ الدراسات التي أُجريت على المخطوطات العربية الموجودة في مكتبة الأسكوريال[٣٦] والتي يعود بعضها إلى سنة ١٠٠٩م، كتبت على ورق الكتان، تدل على تأثير الحضارة العربية في الأندلس على النهضة الحضارية الأوربية[٣٧] ومن الجدير بالذكر أن مكتبة قصر الأسكوريال تضم اليوم أكثر من ٢٠٠٠ مخطوطة عربية، وهي جزء بسيط مما حوته خزائن الكتب والمكتبات الأوربية الأخرى والتي نقلت إليها بواسطة الكثير من نصارى الأندلس الذين درسوا في الأندلس ونقلوا ما تعلموه وما حصلوا عليه من كتب ومخطوطات معهم إلى أوربا بعد رحيلهم إليها نتيجة أسباب مختلفة!

الترجمة من العربية

وقد أجمل المؤرخ الفرنسي جوستاف لوبون (١٨٤١ - ١٩٣١) في كتابه (حضارة العرب) تأثير حضارة الإسلام في الغرب وأرجع فضل حضارة أوربا الغربية إليها وقال: إن تأثير هذه الحضارة بتعاليمها العلمية والأدبية والأخلاقية عظيم (ولا يتأتى للمرء معرفة التأثير العظيم الذي أثره العرب

في الغرب إلاّ إذا تصور حالة أوربا في الزمن الذي دخلت فيه الحضارة[٣٨]. وأضاف لوبون: بأن عهد الجهالة قد طال في أوربا العصور الوسطى، وأن بعض العقول المستنيرة فيها لما شعرت بالحاجة إلى نفض الجهالة عنها، طرقت أبواب العرب يستهدونهم ما يحتاجون إليه لأنهم كانوا وحدهم سادة العلم في ذلك العهد.

ويقرر لوبون أن العلم دخل أوربا بواسطة الأندلس وصقلية وإيطاليا، وأنه في سنة ١١٣٠م أنشئت مدرسة للترجمة في طليطلة بالأندلس بإشراف (ريمولة أو ريموند) رئيس الأساقفة، وأن هذه المدرسة أخذت تترجم إلى اللاتينية أشهر مؤلفات المسلمين[٣٩]. ولم يقتصر هذا النقل على اللاتينية فحسب، بل نقلت إليها كتب اليونان التي كان العرب قد نقلوها إلى لسانهم، وقد أشرف ريموند أسقف طليطلة على ترجمة أعمال الفارابي وابن سينا والغزالي وكتب الرازي وابن رشد وغيرهم من العرب الذين حفظوا فلسفة كبار فلاسفة اليونان وأوصلوا هذا التراث إلى الغرب، لذلك فإنّ اتصال العقلية الأوربية الغربية بالفكر العربي هو الذي دفعها لدراسة الفلسفة اليونانية. ويؤكد لوبون أن عدد ما ترجم من كتب العرب إلى اللاتينية يزيد على ثلاثمائة كتاب ويؤكد لوبون فضل العرب على الغرب في حفظ تراث اليونان القديم بقوله[٤٠]: «فإلى العرب، وإلى العرب وحدهم، لا إلى رهبان القرون الوسطى ممن كانوا يجهلون حتى وجود اللغة اليونانية، يرجع الفضل في معرفة علوم الأقدمين، والعالم مدين لهم على وجه الدهر لإنقاذهم هذا الكنز الثمين. وأن جامعات الغرب لم تعرف لها، مدة خمسة قرون، موردًا علميًا سوى مؤلفاتهم، وأنهم هم الذين مدنوا أوربا مادة وعقلاً، وأخلاقًا، وأن التاريخ لم يعرف أمة أنتجت ما أنتجوه في وقت قصير، وأنه لم يَفُقْهُمْ قوم في الإبداع الفني»[٤١].

وأشاد لوبون بفضل العرب في نشر العلوم وفتح الجامعات في البلاد التي استظلت برايتهم فيقول: «ولم يقتصر العرب على ترقية العلوم بما اكتشفوه، فالعرب قد نشروها، كذلك بما أقاموا من الجامعات وما ألفوا من الكتب، فكان لهم الأثر البالغ في أوربا من هذه الناحية، ولقد كان العرب أساتذة للأمم المسيحية عدة قرون، وأننا لم نطلع على علوم القدماء والرومان إلاّ بفضل العرب، وأن التعليم في جامعاتنا لم يستغنِ عما نقل إلى لغاتنا من مؤلفات العرب»[٤٢].

أثر الأدب العربي في الثقافة الأوربية

وكان الفونسو العاشر[٤٣] الملقب بالعالم والحكيم من بين الملوك الذين اهتموا بالعلوم العربية في الأندلس الذي شجع على الترجمة من العربية على نطاق واسع، خصوصاً المجلدات العلمية والفلسفية والتاريخية وكتب الموشحات إلاّ أنّ الاضطرابات السياسية التي شهدتها قشتالة حالت دون استفادتها من العلوم والثقافة العربية.

كما استفادت أمم أوربية أُخرى مثل إيطاليا التي ألف فيلسوفها دانتي اليجري (١٢٦٥-١٣٢١م)[٤٤] ملحمته الشعرية (الكوميديا الإلهية) والتي تعكس تأثره الكبير بـ (رسالة الغفران) للمعري[٤٥] التي دخلت إلى الأندلس من الشرق وكانت من بين كتب ورسائل التي دون ابن عبد الغفور ثبتاً لها في مصنفه (أحكام صنعة الكلام). وكانت صلة دانتي بالثقافة الإسلامية وثيقة، لأنه أقام في صقلية في عهد الملك فردريك الثاني، الذي درس الثقافة الإسلامية في مصادرها العربية الأصيلة.

ولقد لاحظ أحد المستشرقين أن الشبه قريب جدًا بين وصف الجنة في كلام الصوفي الكبير محي الدين بن عربي (١١٦٤-١٢٤٠م) في مؤلفه الكبير (الفتوحات المكية) وأوصاف دانتي لها في الكوميديا الإلهية. وقد كان دانتي يعرف شيئاً غير قليل من سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فاطلع على الأرجح من هذا الباب على قصة الإسراء والمعراج ومراتب السماء، ولعله اطلع على رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، واقتبس من كل هذه المصادر معلوماته عن العالم الآخر التي أوردها في الكوميديا الإلهية، وأكبر القائلين بالاقتباس على هذا النحو هو العالم الإسباني المتخصص بالدراسات العربية، آسين بالسيوس Asin Paacion [٤٦].

وامتد التأثير العربي في نشأة الشعر الأوربي إلى بعض الموضوعات كالمغامرات، وطريقة علاج هذه الموضوعات، كما يتمثل هذا في فكرة الحب العذري التي تسود الغزل في الشعر البروفنسالي، فإنه يرتد إلى الشعر الأندلسي، وأزجال ابن قزمان[٤٧]،الذي وصلنا ديوانه بأكمله تقريباً، وهذا ما يجعل دراسته ميسورة، ويجعلنا نتمكن من إلقاء ضوء على هذا اللون الأدبي في تلك الفترة[٤٨]. وقد عرض فكرة الحب العذري، ابن حزم الأندلسي[٤٩] في كتابه (طوق الحمامة). ويقول دانتي اليجري: إنّ الشعر الإيطالي ولد في صقلية بفضل الشعر العربي وبتأثير منه، ولقد شاع نظم الشعر بالعامية في إقليم بروفانس في جنوب فرنسا، وانتشر الشعر في ذلك الإقليم على يد الشعراء الجوالين الذين عرفوا باسم (التروبادور) ووأضح أن الأوربيين اشتقوا هذا الاسم من كلمة طروب العربية. وقد وجدت في أشعار الأوربيين بشمال الأندلس كلمات عربية وإشارات لعادات إسلامية.

أما في مجال القصة الأوربية فنجد أن هذه القصة تأثرت في نشأتها بما كان عند العرب من فنون القصص في العصور الوسطى وهي: المقامات، وأخبار الفروسية، وأمجاد الفرسان مغامراتهم لإحراز المجد أو في سبيل الحب. ففي عام ١٢٤٦م كتب الإيطالي بوكاشيو كتاب (الديكاميرون) والديكاميرون تعني (الليالي العشرة) وضمنه حكايات حذا فيها حذو ليالي ألف ليلة وليلة التي كانت منتشرة حكاياتها في مصر والشام، وقد ضمن حكاياته مائة حكاية على غرار ألف ليلة وليلة وأسندها إلى سبع من السيدات وثلاثة من الرجال الذين اعتزلوا في بعض ضواحي المدينة فراراً من مرض الطاعون، وفرضوا على كل منهم حكاية يقصها على أصحابه في كل صباح لقضاء وقت الفراغ وقتل الملل، وقد ملأت هذه الحكايات أقطار أوربا واقتبس منها الكاتب الإنجليزي (وليم شكسبير) موضوع مسرحية (العبرة بالخواتيم) كذلك اقتبس منها ليسينج Lessing[٥٠] مسرحية، ناتان الحكيم وحكاية الخاتم ،عام ١٧٧٩م ليظهر فيها التسامح الديني بين الديانات الرئيسة الثلاث، اليهودية، والمسيحية والإسلام. ويقدم «ليسينج» الإسلام في قصته ناتان، ويجعله يتكلم عن نفسه، حيث أنه يجد في كلمة «الإخلاص لله» معنًا للإسلام، ويكتب الملاحظة: «الإسلام كلمة عربية وتعني تسليم الإرادة لله.....».

وكان شوسر[٥١] إمام الشعر الحديث في اللغة الإنجليزية من أكبر المقتبسين من بوكاشيو في زمانه، لأنه التقى به حين زار إيطاليا ونظم بعد ذلك قصصه المشهورة باسم (قصص كانتربري).

أثر الثقافة الأندلسية في عصر النهضة الأوربية

ولم تنقطع الصلة بين الأدب الإسلامي والآداب الأوربية الحديثة حتى اليوم. ويكفي لبيان الأثر الذي أبقاه الأدب الإسلامي في آداب الأوربيين أننا لا نجد أديباً واحداً من نوابغ الأدباء عندهم قد خلا شعره أو نثره من الإشارة إلى بطل إسلامي، أو نادرة إسلامية. ومن هؤلاء : شكسبير، أديسون، بايرون، سودي، كولردج، شيلي من أدباء الإنجليز، ومن أدباء الألمان، جيته، هرور، وليسنج، ومن أدباء فرنسا :فولتير، لافونتين. وقد صرح لافونتين باقتدائه في أساطيره التي ألفها بكتاب كليلة ودمنة الذي عرفه الأوربيون عن طريق المسلمين.

تأثير فلاسفة الأندلس

لقد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على الفكر الأوربي الغربي عظيماً لأن أوربا لم تعرف فلاسفة الشرق إلا عن طريق الأندلس حيث أشرف ريموند أسقف طليطلة على ترجمة أعمال الفارابي وابن سينا والغزالي وغيرهم والعرب هم الذين حفظوا فلسفة كبار فلاسفة اليونان وعلى ما سطروه في كتبهم وبخاصة أرسطو وأوصلوا هذا التراث إلى الغرب.

ومن فلاسفة الأندلس الذين كان لهم أعمق الأثر في الفكر الأوربي، أبو بكر محمد بن يحيى ابن الصائغ التجيبي الأندلسي الشهير بابن باجة، (ت٥٣٣هـ/١١٣٩م) وهو أول من أشاع العلوم الفلسفية في الأندلس بغير نزاع، ومحمد بن عبدالملك بن طفيل القيسي الأندلسي(ت ٥٨١هـ) وكان فيلسوفاً ومفكراً وقاضياً وطبيباً وفلكياً، حاول في كتابه «حي بن يقظان»، التوفيق الفلسفي بين المعرفة العقلية والمعرفة الدينية. وكذلك من فلاسفة الأندلس الذين كان لهم الأثر البالغ في الثقافة الأوربية حتى اليوم، الفيلسوف، والطبيب، والفقيه، والقاضي، والفلكي، والفيزيائي المسلم، ابن رشد، أبو وليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ/١١٢٦ - ١١٩٨م) الذي يعد الشارح الأعظم لفلسفة أرسطو، وكان أول من أدخل فلسفة ابن رشد إلى أوربا (ميخائيل سكوت) سنة ١٢٣٠م. ولم يأت منتصف القرن الثالث عشر حتى كانت جميع كتب هذا الفيلسوف قد ترجمت إلى اللاتينية. ولم ينتصف القرن الخامس عشر حتى صار ابن رشد صاحب السلطان المطلق في كلية بارو بإيطاليا والمعلم الأكبر دون منازع[٥٢]. ويبدو أثر ابن رشد واضحًا في خروج كثير من الغربيين على تعاليم الكنيسة وتمسكهم بمبدأ الفكر الحر وتحكيم العقل على أساس المشاهدة والتجربة. وقد ظهر أثر آراء ابن رشد واضحًا في فلسفة القديس توما الأكويني (١١٢٥-١٢٧٤م) حتى أن الفصول التي كتبها توما في العقل والعقيدة وعجز العقل عن إدراك الأسرار الإلهية ليست إلا مقابلاً لما كتبه ابن رشد في باب (فضل المقال فيما بين الحكمة والشريعة ومن الاتصال) وبلغ تأثر توما بفلسفة ابن رشد أن كتاب (الخلاصة) لتوما يحوي بعض مذاهب إسلامية الأصل، مما يثبت أن الأثر الذي تركه ابن رشد في عقلية الغرب لم يكن مجرد شروح كتابات أرسطو وانما كان أبعد وأعمق من ذلك بكثير[٥٣].

ويعد الفيلسوف الألماني المعاصر إمانويل كانت Kant (١٧٢٤ م - ١٨٠٤م) من أكبر تلاميذ ابن رشد يقول جوستاف لوبون (١٨٤١ - ١٩٣١) عن ابن رشد إنه : كان الحجة البالغة للفلسفة في جامعاتنا منذ أوائل القرن الثالث عشر من الميلاد، لما حاول لويس الحادي عشر تنظيم أمور التعليم

في سنة ١٤٧٢م أمر بتدريس مذهب هذا الفيلسوف العربي ومذهب أرسطو[٥١].

وكان للفيلسوف الصوفي محيي الدين بن عربي (٥٦٠هـ/١١٦٤م - ٦٣٨هـ/١٢٤٠م) أثر كبير في عقول النساك والمتصوفة من فقهاء المسيحية الذين ظهروا بعده. ويرى العالم الإسباني آسين بلاسيوس أن نزعات دانتي الصوفية وأوصافه لعالم الغيب مستمدة من محيي الدين بن عربي بغير تصرف كثير.

أما الفيلسوف الألماني جوهان أكهارت قد نشأ في القرن التالي لعصر ابن عربي ودرس في جامعة باريس، وهي الجامعة التي كانت تعتمد على الثقافة الأندلسية في الحكمة والعلوم، وأكهارت يقول كما يقول ابن عربي، إن الله هو الوجود الحق ولا موجود سواه، وأن الحقيقة الإلهية تتجلى في جميع الأشياء ولا سيما روح الإنسان التي مصيرها إلى الاتصال بالله من طريق الرياضة والمعرفة والتسبيح، وأن صلة الروح بالله ألزم من صلة المادة بالصورة، والأجزاء بالكل، والأعضاء بالأجسام[٥٥].

وقد اقتبس الفيلسوف المتصوف الإسباني (رايموندلول) من ابن عربي خاصة في كتابه (أسماء الله الحسنى) لأنه كان يحسن العربية، وعاش بعد ابن عربي بقرن واحد، وجعل أسماء الله مئة، وهي لم تعرف بهذا العدد في الديانة المسيحية قبل ذاك.

أثر علوم الأندلس

لم يقتصر تأثير الحضارة والثقافة الإسلامية على أوربا في مجال الأدب والفلسفة فحسب بل كان تأثيرها عميقًا في شتى نواحي الحياة خصوصاً فيما يتصل بالمعارف والعلوم الاخرى؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر فقد ترجم الحاوي للرازي (ت٣٢٠هـ/٩٢٦م) وهو أكبر من القانون وأوسع مادة وموضوعًا، وقد أكمله تلاميذ الرازي بعد موته، وترجم إلى اللاتينية في عام ١٤٨٦م. وفيه آراء جديدة عن الفتق والحجامة والحميات وأعصاب منطقة الحنجرة وعضلاتها، وله كتاب المنصوري الذي ترجم عام ١٤٨١م ورسالة عن الجدري، والحصبة بوصف وتشخيص آية في الدقة لأول مرة. وكان الكتاب الملكي في الطب لعلي بن عباس (ت ٣٨٤هـ/٩٩٤م) شائعًا عند الأوربيين لستة قرون من الزمان[٥٦]. وأنجبت الأندلس أشهر جراح عربي هو أبو القاسم الزهراوي سنة ٤٢٧هـ/١٠٣٥م فكان طبيباً خبيراً بالأدوية المفردة والمركبة وله تصانيف في الطب وأفضلها كتابه الكبير المعروف بـ (الزهراوي) ومن مؤلفاته الأخرى كتاب (التصريف)[٥٧] ويذكر الدوميلي أنه (أشهر أطباء الأندلس وأعظم أطباء المسلمين أيضاً.. وكان أعظم الجراحين. وكتابه (التصريف) عبارة عن دائرة معارف طبية كبيرة، ويمكن أن يميز وفي هذا الكتاب قسم في الطب وقسم في الصيدلة وقسم في الجراحة طبع في ثلاثة أجزاء حصلت على أعلى درجات التقدير في أوربا[٥٨] وترجم إلى العبرية واللاتينية والانكليزية، وأعيد طبع النص العربي في الهند سنة ١٩٠٨ [٥٩]. أما أبو جعفر محمد بن أحمد الغافقي (ت٥٦١هـ/ ١١٦٠م) فقد كان أعلم عصره بالأدوية المفردة ومنافعها وخواصها، له كتاب في الأدوية المفردة وقد وصف النباتات في غاية الدقة بالإضافة إلى أنه ذكر أسماءها باللغة العربية واللاتينية والبربرية، فعد من أعظم الصيدليين أصالة وأرفع النباتيين مكانة في العصور الوسطى،

وقد أخذ منه ابن البيطار نصوصاً كثيرة[60].

ورأى الملك النورماندي[61] روجر الأول صاحب صقلية (ت١١٠١م)، أن يستفيد من المسلمين في كل شيء وجده، فكان في جيشه عدد من المسلمين يكون غالبيته، وكان حوله من المسلمين فلاسفة وأطباء، وكان بلاطه بلاط ملك شرقي، وكان كثير من كبار موظفيه مسلمين. وكان روجر الثاني يلبس ملابس المسلمين، ويطرز رداءه بحروف عربية، وكانت هذه ظاهرة شائعة بين ملوك أوربا في ذلك العصر، ولكن خصومه وصفوه بأنه نصف وثني، يعنون نصف مسلم! وجرى حفيده وليم الثاني على نهج أسلافه، ولكن أسمى ازدهار للحضارة العربية كان أثناء حكم روجر الثاني، وكان الإدريسي[62]، صاحب كتاب (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) يعيش في بلاطه ويحظى برعايته وتشجيعه، وقد سمى كتابه هذا باسم (الروجري) وقد صنع لروجر كرة سماوية وخريطة للدنيا على شكل كرة، وكلاهما من الفضة[63]. ويعتبر نزهة المشتاق أضخم وأفضل مشروع جغرافي أنتجته أوروبا في العصور الوسيطة. وقد اكتسب أهمية خاصة لأوصافه التي قدمها عن منطقة البحر المتوسط وشبه جزيرة البلقان. كما أثار الإدريسي في كتابه هذا القضية الجدلية الكبيرة في عصره حيث أكد أن الأرض كروية. ورد على الاعتراضات التي وجهت إلى نظريته هذه بالقول: البعض يحتج بالقول أن السوائل (البحار) لا يمكن أن تتماسك مع محيط مدور، غير أن الحقيقة هي أنها يمكن أن تتماسك حيث تحتويها حالة من التوازن المتواصل.

وبنى روجر الثاني كنيسة في باليرمو زخرفَ سقفها بنقوش كوفيه. وكانت النساء النصرانيات يلبسن الملابس الإسلامية، وكان الصناع العرب والزراع العرب والملاحون العرب يقومون بكل الأعمال التي تتطلبها حال الدولة، ولم يكن عجيباً بعد هذا أن يفد رواد الدراسة الاستشراقية من أوروبا إلى صقلية، وأن تتبوأ هذه الجزيرة زعامة البحر الأبيض، وكل ذلك بفضل العرب فلاسفة وعلماء وعمالاً[64].

ومن الاختراعات المهمة التي نقلها العرب إلى أوربا الساعة[65] التي أهداها هارون الرشيد إلى شارلمان (٧٤٢-٨١٤م) ملك فرنسا والتي علمت الأوربيين المبدأ الذي على اساسه استطاع بيتر هنلاين سنة ١٥٠٠ صناعة ساعة جيب عرفت باسم بيضة نورمبيرغ. كما نقل العرب إلى أوربا البارود المستخدم في الأسلحة النارية حيث استخدم لأول مرة في معركة طريفة (٧٤١هـ/١٣٤٠م) بين الرينيين بقيادة سلطانهم أبي الحسن علي بن أبي يعقوب ومعه سلطان غرناطة أبي الحجاج يوسف (الاول) وبين القشتاليين وحلفائهم.

ومن الاختراعات المطورة التي نقلها العرب إلى أوربا وكان لها الفضل في تطوير حرفة الطباعة هي صناعة الورق التي وفرت الوسيلة لتبادل المعارف والاتصال الإنساني المعرفي بين الأمم الأوربية، مما ساعد على انتشار الكتب وازدهار الحياة العلمية وزخرفة وجوه الكتب بماء الذهب والفضة وتفنن الأندلسيون في ترتيب وتنسيق المجلدات والكتب، حيث بقيت هذه الطرق وتلك الاساليب سائدة في أوربا بشكل عام وفرنسا بشكل خاص حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي. ولقد تولى الوراقون نسخ ما يظهر من مؤلفات، كما اشتهرت الأندلس بمصانع الورق، وتميزت في صناعة الورق الجيد[66].

الخاتمة

مما سبق تبين لنا أن الحضارة العربية التي نشأت وازدهرت في الأندلس، لم تقف عند حدود الأندلس بل انتشر منها وعبر شمالاً إلى أوربا، حيث كانت الأندلس جسراً حضارياً عبرت من خلاله حضارة الشرق الإسلامية إلى أوربا بوسائل وطرق مختلفة فالعلاقات الاقتصادية والثقافية والحضارية بين الأندلس و أوربا وبينها وبين الشرق وبيزنطة، لم تنقطع رغم وقوع حروب بحرية وبرية طويلة، كما أن التبادل التجاري بين إسبانيا العربية وبين الشرق وبيزنطة ظل مستمراً، وعن هذه الطرق انتقل التراث الحضاري العربي في العصور الوسطى إلى أوربا..

إنَّ الدور الذي ساهمت فيه الحضارة الإسلامية في الأندلس في التنمية الحضارية التي شهدتها إسبانيا بوجه خاص و أوربا بوجه عام، في مجالات عديدة منها: الثقافة والعلوم، والمعرفة والتكنولوجيا والأخلاق تلك المعارف التي بهرت ولا تزال تبهر بعظمتها الأوربيين وذلك لمساحة الإنجازات الحضارية العلمية والثقافية والآثار الاجتماعية التي تركت تأثيرها في المجتمعات الأوربية حتى اليوم تشير بشكل لا يقبل الشك إلى أن العرب المسلمين عندما فتحوا شبه جزيرة إيبيرية تمكنوا بسرعة فائقة من استيعاب الحضارة اللاتينية فسادت الفلسفة والآداب العربية الإسلامية، وهجرت أعداد متزايدة من الكاثوليك المسيحية إلى الإسلام، في وقت اندفع أهل إيبيرية إلى تقليد العادات العربية لاسيما بعد أن حلت اللغة العربية تدريجياً محل اللاتينية. وكان من الطبيعي أن تساهم أعمال العلماء والأطباء والمفكرين والأدباء الأندلسيين في تثبيت عوامل التميز التي ظهرت في الأندلس وبدأت تظهر من خلالها استقلالية معينة عن منبع الثقافة الأندلسية في المشرق عموماً وفي العراق على وجه الخصوص. ولقد عرفت مدن الأندلس المختلفة الأطباء والعلماء والأدباء والمفكرين اللذين أخرجوا للعالم من الممالك الأندلسية شخصيات مثل ابن البيطار وابن الرومية وابن الخطيب.

ولم تنقطع الصلة بين الأدب العربي الإسلامي والآداب الأوربية الحديثة حتى اليوم. ويكفي لبيان الأثر الذي أبقاه الأدب الإسلامي في آداب الأوربيين أننا لا نجد أديباً واحداً من نوابغ الأدباء عندهم قد خلا شعره أو نثره من الإشارة إلى بطل إسلامي، أو نادرة إسلامية. ومن هؤلاء: شكسبير بايرون، وجيته، فولتير، لافونتين.

الحواشي

١. ابن الأثير (ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م) أبي الحسن علي الجزري، الكامل في التاريخ، جـ٦، دار الفكر، بيروت ١٩٧٨، ص٢٣٦؛ فازليف. أ.أ. العرب والروم، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة (لا. ت)، ص٧٢.

٢. البوزبكي، د. توفيق سلطان، الحضارة العربيّة في الأندلس وأثرها في أوربا، مجلة آداب الرافدين، العدد ١٢، ص٩-٢٦.

٣. أبو الفضل، د. محمد أحمد، تاريخ البحرية الإسلامية في العصر الإسلامي منذ نشأتها وحتى استيلاء المرابطين عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب – فرع الإسكندرية ١٩٨١، ص٤٧ ؛ وكذلك العبادي، أحمد مختار والسيد عبد العزيز سالم، تاريخ البحرية العربية الإسلامية في حوض البحر الأبيض المتوسط، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية (لا. ت)، ج٢، ص٤٧ وما بعدها.

٤. البوزيكي، د. توفيق سلطان، مصدر سابق، ص٩ - ٣٦.

٥. الربيعي، د. عماد هادي علو، الاستراتيجية البحرية الإسلامية في البحر المتوسط في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ط١، دار حوران للطباعة والنشر، دمشق ٢٠٠٩، ص١٢٥.

٦. البوزيكي، د. توفيق سلطان، مصدر سابق، ص٩ - ٣٦.

٧. الربيعي، د. عماد هادي علو، الاستراتيجية البحرية الإسلامية في البحر المتوسط، مصدر سابق، ص١٢٦.

٨. التويجري، الدكتور عبد العزيز بن عثمان، المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، بحث بعنوان «الثقافة العربية والثقافات الأخرى»، انظر الرابط:

http://www.eqraa.com/html/modules.php?name=News&file=article&sid=38

٩. ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٦٢، ج٢، ص١٢٤.

١٠. عباس د. إحسان، تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة) دار الثقافة بيروت ١٩٦٠، ص٢٨.

١١. ماجد عبد المنعم، تاريخ الحضارة الإسلامية، ط٢، كلية الانجلو، القاهرة ١٩٧٣، ص٢٨٥ - ٢٨٦.

١٢. العبادي، أحمد مختار، في التاريخ العباسي والأندلسي، مطبعة دار النهضة، بيروت ١٩٧١، ص٤٢٠.

١٣. الحجي، عبد الرحمن، الكتب والمكتبات في الأندلس، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد الرابع، بغداد ١٩٧٢، ص٢٦١.

١٤. عجيل كريم، الحياة العلمية في مدينة بلنسية، مؤسسة الرسالة، بغداد ١٩٧٥، ص٢٦٢.

١٥. بدر، د. أحمد، دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها، ص١٨٧.

١٦. هو أبو عبيدة مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة الليثي (ت٤٦٦هـ/١٠٧٤م) المصدر السابق نفسه، ص١٩٠.

١٧. قنواتي، شحاتة، تاريخ الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والوسيط، مطبعة دار المعارف، مصر ١٩٥٩ ص١٧٣ وما بعدها؛ وكذلك النعيمي، سليم، ألفاظ عن جامع المفردات لابن البيطار، مجلة المجمع العلمي العراقي، العدد ٢٧ لسنة ٩٧٦، ص٢١.

١٨. عباس، د. إحسان، مصدر سبق ذكره، ص٧٩.

١٩. عنان، محمد عبد الله، دول الطوائف، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٠، ص٤٨٤.

٢٠. شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السمهوري، تحقيق شاكر مصطفى، الكويت ١٩٧٨، ص١٣٦.

٢١. انظر، حواراً معه في مجلة الحرس الوطني، السعودية، أجراه جهاد فاضل، عدد فبراير ١٩٩٢، ص ١٠٨.

٢٢. انظر، الصحوة الإسلامية في الأندلس اليوم جذورها ومسارها، سلسلة كتاب الأمة، عدد ٢١، ص ٧١.

٢٣. أنطونيو غالا فيلاسكو (Antonio Gala) ولد في الثاني من اكتوبر من عام ١٩٣٦ في كاستيل لا مانشا بـ إسبانيا وسريعاً ما انتقل منها لقرطبة. أبدع في الشعر والمسرح والرواية وفي الصحافة. انظر، حوار معه، ترجمه إلى اللغة العربية الأستاذ محمد محمد الخطابي، نشرته جريدة الشرق الأوسط، العدد ٥١٦٨ في ٢١/١/١٩٩٣، ص٣٣.

٢٤. انظر، أنطونيو غالا فيلاسكو (Antonio Gala) رواية المخطوط القرمزي، الناشر، دار ورد للطباعة، ط١، سنة ١٩٩٨.

٢٥. وهو وريث المعهد الإسباني العربي للثقافة الذي تأسس سنة ١٩٥٤ م، وكان تابعاً للإدارة العامة للعلاقات الثقافية في وزارة الخارجية الإسبانية، وكان أول مدير له المستعرب المعروف إميليو غارثيا غوميث. وينص مرسوم إنشائه على وظائف عدة من بينها تعزيز العلاقات الثقافية بين إسبانيا والعالم العربي من خلال تنظيم ندوات ومؤتمرات ومعارض حول قضايا تاريخية ومعاصرة مشتركة، وتنفيذ برامج تعاون علمي وتقني مع الوطن العربي، ومشاريع اقتصادية... ويعمل على خدمة العاملين في الدراسات العربية والإسبانية من الطرفين؛ ينظر، صحيفة «الشرق الأوسط»، العدد ٥٥١٤ ليوم ٢/١/١٩٩٤ م، ص ١٧.

٢٦. العبادي، أحمد مختار، مصدر سبق ذكره، ص٢٧٣.

٢٧. ابن الفرضي أبو الوليد عبد الله بن محمد، تاريخ علماء الأندلس، طبعة كوديرا، مدريد ١٨٩٢م ص٦٤٧.

٢٨. نشأت طبقة اجتماعية جديدة هي طبقة المولدين التي هي خليط من دم أهل البلاد الأصليين ودم العرب

والبربر وهم مسلمون. أما المستعربين فهم الإسبان المسيحيون الذين ظلوا على ديانتهم المسيحية، ولكنهم تعربوا بعد دراسة اللغة العربية وآدابها وثقافتها؛ انظر العبادي، في التاريخ العباسي والأندلسي، مصدر سابق، ص٢١٦ و ص ٢٥٩؛ وكذلك، لوبون، جوستاف، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، نشر مطبعة البابي الحلبي، سنة ١٩٦٩، ص٢٦٦.

٢٩. الكزبري، سامي الحفار، أثر اللسان العربي في اللغة الإسبانية، مجلة اللسان العربي، المجلد السابع، الجزء الأول، يناير ١٩٧٠، ص. ١٥٦؛ و كذلك فنصل، د.إلياس، كلمة عربية في اللسان الإسباني، مجلة اللسان العربي، المجلد الحادي عشر، الجزء الأول، ص. ١٨٨.

٣٠. انظر، صحيفة الشرق الأوسط، العدد ٢٤٥، السنة السابعة، فبراير ١٩٩٢ م، ص ١٤ و ١٥؛ (أطلس اللغة الإسبانية يضم بحراً عربياً)، ضمن ملف أعدته هيفاء زنكنة للصحيفة بمناسبة مرور خمسمائة سنة على سقوط الأندلس؛ كذلك، الاستاذ محمد القاضي، أثر الإسلام في الحياة الإسباني، على الرابط:
www.attarikh alarabi.ma/Html/adad22partie5.htm.

٣١. فنصل، د. إلياس، مصدر سابق، ص ١٨٢.

٣٢. العرب في الرواية الإسبانية المعاصرة، جريدة «الحياة»، عدد ٢٨/٤/١٩٩٩ م، ص. ٢٠.

٣٣. انظر صحيفة «الشرق الأوسط»، صورة الأدب العربي في أوربا - إسبانيا، إعداد عبد الوهاب ولي، عدد ٣/٧/١٩٩٠ م، ص ١٥؛ و انظر كذلك حواراً معه في صحيفة «الأحداث المغربية»، أجرته فطومة نعيمي، عدد ٩/٤/١٩٩٩ م، ص ١٢.

٣٤. انظر صحيفة «الشرق الأوسط»، عدد ٣/٧/١٩٩٠ م، ص ١٥، مرجع سابق؛ و انظر كذلك حواراً معها في مجلة «أخبار الأدب»، أجراه مندوب المجلة في مدريد، عدد ١٥ يناير ١٩٩٥ م، ص ٣٧.

٣٥. بشناوي، عادل سعيد، الأندلسيون المواركة، ط١، الناشر دار انترنشيونال برس، (القاهرة ١٩٨٣)، ص٢٧٤.

٣٦. قصر الاسكوريال، قصر بناه فيليب الثاني بين عامي ١٥٦٣ و ١٥٨٤ م، ويقع على بعد حوالي ٤٥ كم (٢٨ ميل) شمال غرب العاصمة الإسبانية، مدريد، ويحتوي على مكتبة عظيمة تحتوي الآلاف من الكتب والمخطوطات النادرة.

٢٧. عنان، محمد عبد الله، مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام، ط٢، مؤسسة الخانجي، القاهرة ١٩٥٢ ص٢٦٧-٢٦٨.

٢٨. لوبون، جوستاف، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦ و ٥٦٨.

٢٩. المصدر السابق نفسه، ص ٥٦٦ و ٥٦٧.

٤٠. المصدر السابق نفسه، ص ٢٦و٥٦٦.

٤١. المصدر السابق نفسه، ص ٢٦، ٦٦، ٥٦٩.

٤٢. المصدر السابق نفسه، ص ٢٦، ٦٦، ٥٦٩.

٤٢. ألفونسو العاشر، المشهور بلقب الحكيم ولد في طليطلة في ٢٣ نوفمبر ١٢٢١ م وتوفي، في إشبيلية في ٤ أبريل ١٢٨٤، ملك قشتالة وليون (١٢٥٢-١٢٨٤)، أصغر أبناء فرديناند الثالث وحفيد الامبراطور فيليب السوابي، وعرف في المدونات العربية بالأنفونش، مارس سياسة انفتاح على الأدب والفكر الشرقيين، ورغم مخاصمته العرب سياسياً، فقد بلغ الاهتمام بالثقافة العربية في عهده ذروته، انظر ناديا ظافر شعبان، ألفونسو العاشر والإسلام، المجلة العربية السعودية، عدد مزدوج، ٤ - ٥ ماي ١٩٧٩، ص ١١٠، ١١٢.

٤٤. هو دانتي اليجري (١٢٦٥-١٣٢١م) وهو من مفاخر عصر النهضة، وهو صاحب الكوميديا الالهية، وقد قام بترجمتها إلى اللغة العربية الدكتور حسن عثمان.

٤٥. أبو العلاء المعري هو أحمد بن عبد الله بن سليمان القضاعي التنوخي المعري (٣٦٣ هـ - ٤٤٩ هـ)، (٩٧٣ -١٠٥٧م)، شاعر وفيلسوف وأديب عربي من العصر العباسي، ولد وتوفي في معرة النعمان في الشمال السوري، لقب برهين المحبسين بعد أن اعتزل الناس لبعض الوقت، و اشتهر بآرائه وفلسفته المثيرة للجدل في وقته، وهاجم عقائد الدين، ورفض مبدأ أن الإسلام يمتلك أي احتكارا للحقيقة، انظر، جريدة الشرق الأوسط - تاريخ النشر ١٩ يوليو-٢٠٠٦.

٤٦. بدوي، عبد الرحمن، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، بيروت ١٩٦٥، ص ٦٢-٨٤.

٤٧. هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن عيسى بن قزمان ولد سنة(٤٦٠هـ- ١٠٦٨م)، قرطبي المولد والنشأة، وأسرته من أكابر الأسر العريقة في الأندلس وفي قرطبة، كان ابن قزمان أديباً شاعراً،

من وجوه أدباء عصره؛ انظر، المغربي، علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك بن سعيد العماري الغرناطي ثم التونسي، نور الدين أبو الحسن المؤرخ المالكي (٦١٠-٦٨٥هـ/١٢١٤-١٢٨٦م)، المغرب في حلي المغرب، ج١، تحقيق، د.شوقي ضيف، دار المعارف،١٩٩٢، ص ١٠٠.

٤٨. آنخل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة وتحقيق: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥، ص ١٥٧.

٤٩. علي بن حزم الأندلسي (٣٨٤هـ/٩٩٤م - ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م)، أكبر علماء الإسلام تصنيفًا وتأليفًا بعد الطبري، وهو إمام حافظ ، فقيه ظاهري، ويعد من أكبر علماء الأندلس؛ انظر، ياقوت (ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م) شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، معجم الأدباء، تحقيق أحمد فريد الرفاعي، دار المأمون ومكتبة القراء والثقافة الأدبية، (د.ت)، ١٢/ ٢٤٠ ؛ وانظر كذلك، عبد الحليم عويس، ابن حزم، ص٥٨..

٥٠. ليسينج، جوتهُولد أفرايم (١٧٢٩م - ١٧٨١م)، كاتب مسرحي ألماني وناقد وفيلسوف كثيرًا ما يعد أبا الأدب الألماني الحديث، ساعد في تحرير الكتابة الألمانية من المؤثرات الفرنسية الكلاسيكية المحدثة، وقد اهتم «ليسينج» أكثر من أي كاتب ألماني في القرن الثامن عشر بالحضارة التاريخية والدينية للإسلام، حيث قيّم عاليا ما أنجزه المسلمون من علوم وحضارة راقية، واعتمد في روايته «ناثان الحكيم» على حقائق تاريخية ودينية إسلامية، أظهر فيها الإسلام كدين وحضارة حقة.

٥١. جفري شوسر (Geoffrey Chaucer؛ ١٣٤٢م- ١٤٠٠م) شاعر إنجليزي عاش في القرن ١٤، من أشهر أعماله «حكايات كانتربري» (بالإنجليزية: The Canterbury Tales)، ومن بين أعماله الأخرى المعروفة «كتاب الدوقة» (عام ١٣٦٩)، و«ترويلس وكريسيدة» (عام ١٣٨٥)، لقب بأب الشعر الإنجليزي، ويعد من أقدم الشعراء الإنجليز المعروفين.

٥٢. جوده هلال ومحمد صبيح، قرطبة في التاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص١٠٤-١٠٥.

٥٣. عاشور، د. سعيد: فضل العرب على الحضارة الأوربية، القاهرة ١٩٥٧، ص ٢٦.

٥٤. لوبون، حضارة العرب، مصدر سابق، ص ٥٦٩.

٥٥. العقاد، عباس محمود، أثر العرب في الحضارة الأوربية، القاهرة ١٩٦٣، ص ٩٨-٩٩.

٥٦. ل.أ.سيديو، تاريخ العرب العام، ج٢، دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٧، ص٧٧.

٥٧. ابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨ هـ)، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مطبعة الحياة، بيروت ١٩٦٥، ص٥٠١.

٥٨. الدوميلي، العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٦٢، ص٢٥٢.

٥٩. حكمت نجيب عبد الرحمن، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، جامعة الموصل، ١٩٧٧، ص٥٧.

٦٠. ابن أبي أصيبعة،المصدر السابق، ص٥٠٠؛ وكذلك الدوميلي، المصدر السابق، ص٤٠١.

٦١. يعود النورمان الصقليون إلى سلالة هوتفيل منحدرين من الفايكنج، ذهل النورمان وأعجبوا بالثقافة الفنية للجزيرة، اعتمد العديد من النورمان في صقلية بعضاً من صفات الحكام المسلمين في اللباس واللغة والأدب، وحتى في وجود حراس القصر المخصيين لحراسة القصر والحريم، كما تأثروا أيضاً بالخلافة المتعددة الأعراق في قرطبة. أصبح بلاط روجر الثاني المركز الأكثر إضاءة للثقافة في منطقة البحر الأبيض المتوسط، سواء في أوروبا أو الشرق الأوسط، اجتذب هذا الدارسين والعلماء والشعراء والفنانين والحرفيين من جميع الأنواع، تمتع المسلمون بنفوذ في عهد النورمان في صقلية، حيث عززت سيادة القانون وعاش المسلمون واليهود واليونان البيزنطيون والنورمان معاً لتشكيل مجتمع واحد، يجادل بعض المؤرخين أن بعض المباني في تلك الفترة وحتى الآن هي الأكثر استثنائية في العالم على الإطلاق.

http://www.interamericaninstitute.org/norman_sicily.htm.

٦٢. هو أبو عبد الله عبد الله محمد بن محمد بن الشريف الإدريسي ولد قرابة العام ١١٠٠ في مدينة سبتة المغربية، وتوفي الإدريسي في صقلية عام ١١٦٦.

٦٣. مجلة الأمة، تصدرها إدارة الشؤون الإسلامية برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر العدد ٢٧، ربيع الأول ١٤٠٢هـ.

٦٤. مجلة الأمة، العدد ٢٧، ربيع الأول ١٤٠٢هـ.

٦٥. جميل حسين الأحمد، صناعة الساعات عند المسلمين، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت، العدد ٥٥٤، سبتمبر ٢٠١١.

٦٦. عبد الرحمن الحجي، مصدر سبق ذكره، ص٢٦١.

مصادر ومراجع الدراسة

المصادر

١. ابن أبي أصيبعة موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم (٥٩٦ - ٦٦٨ هـ/ ١٢٠٠ - ١٢٧٠م)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مطبعة الحياة، (بيروت : ١٩٦٥).

٢. ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الجزري(ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، الكامل في التاريخ، تحقيق : أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية،(بيروت: ١٩٧٨).

٣. ابن الفرضي أبو الوليد عبد الله بن محمد (٣٥١-٤٠٣هـ/٩٦٢-١٠١٢م)، تاريخ علماء الأندلس، طبعة كوديرا ،(مدريد: ١٨٩٢).

٤. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد، (القاهرة : ١٩٦٢).

٥. الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس (ت٥٦٠هـ/١١٦٤م)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تحقيق أماري وسكياباريللي، (روما: ١٨٨٣).

٦. ياقوت، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م)، معجم الأدباء، تحقيق أحمد فريد الرفاعي، دار المأمون ومكتبة القراء والثقافة الأدبية، (بغداد : لا. ت).

٧. المغربي، علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك بن سعيد العماري الغرناطي ثم التونسي، نور الدين أبو الحسن المؤرخ المالكي (٦١٠-٦٨٥هـ/١٢١٤-١٢٨٦م)، المغرب في حلي المغرب، ج١، تحقيق، د. شوقي ضيف، دار المعارف ،(القاهرة :١٩٩٣).

المراجع

٨. أبو الفضل، د. محمد أحمد، تاريخ البحرية الإسلامية في العصر الإسلامي منذ نشأتها وحتى استيلاء المرابطين عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (الإسكندرية :١٩٨١).

٩. إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، ط١، دار الثقافة، (بيروت: ١٩٦٠).

١٠. الأحمد، جميل حسين، صناعة الساعات عند المسلمين، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت، العدد ٥٥٤، سبتمبر ٢٠١١.

١١. أنطونيو غالا فيلاسكو، رواية المخطوط القرمزي، الناشر، دار ورد للطباعة، ط١، (بيروت: ١٩٩٨).

١٢. بالنثيا، آنخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة وتحقيق: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة: ١٩٥٥).

١٣. بدوي، عبد الرحمن، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ،دار الآداب، (بيروت: ١٩٦٥).

١٤. بشتاوي، عادل سعيد، الأندلسيون المواركة، ط١، الناشر دار انترناشيونال برس ، (القاهرة: ١٩٨٣).

١٥. التويجري، الدكتور عبد العزيز بن عثمان، المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، بحث بعنوان "الثقافة العربية والثقافات الاخرى"، في إطار المهرجان الوطني للتراث والثقافة في المملكة العربية السعودية، الذي عقد في الرياض في الفترة ما بين ٤ و١٩ مارس ١٩٩٨م،.

١٦. جوده هلال ومحمد صبح، قرطبة في التاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،(القاهرة: ١٩٨٦).

١٧. الحجي، عبدالرحمن، الكتب والمكتبات في الأندلس، مجلة كلية الدراسات الإسلامية العدد الرابع، (بغداد: ١٩٧٢).

١٨. الدوميلي، العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالي، ترجمة عبد الحليم النجار، (القاهرة :١٩٦٢).

١٩. الربيعي، عماد هادي علو، الاستراتيجية البحرية الإسلامية في البحر المتوسط في القرنين الثالث

والرابع الهجريين، ط١، دار حوران للطباعة والنشر، (دمشق: ٢٠٠٩).

٢٠. سيديو، ل.أ.، تاريخ العرب العام، ج٢، دار ومكتبة بيبليون، (القاهرة: ٢٠٠٧).

٢١. شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، ترجمة، محمد زهير السمهوري، تحقيق شاكر مصطفى (الكويت: ١٩٧٨).

٢٢. شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السمهوري، تحقيق شاكر مصطفى، (الكويت: ١٩٧٨).

٢٣. شعبان، ناديا ظافر، ألفونسو العاشر والإسلام، المجلة العربية السعودية، عدد مزدوج، ٤، ٥ (الرياض: ١٩٧٩).

٢٤. عاشور، سعيد، فضل العرب على الحضارة الأوربية، طبع نهضة مصر، (القاهرة: ١٩٥٧).

٢٥. عبد الرحمن، حكمت نجيب، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، جامعة الموصل، (الموصل: ١٩٧٧).

٢٦. عبدالمنعم، ماجد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ط٢، كلية الانجلو، (القاهرة، ١٩٧٢).

٢٧. عجيل كريم، الحياة العلمية في مدينة بلنسية، مؤسسة الرسالة، (بغداد: ١٩٧٥).

٢٨. العقاد، عباس محمود، أثر العرب في الحضارة الأوربية، دار المعارف، (القاهرة: ١٩٦٢).

٢٩. عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، دولة الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، مكتبة الخانجي، ط١ (القاهرة: ١٩٦٠).

٣٠. عنان، محمد عبد الله، مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام، ط٢، مؤسسة الخانجي، (القاهرة: ١٩٥٢).

٣١. فازليف،أ.أ.، العرب والروم، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، (مصر: لا.ت).

٣٢. قنصل، د. إلياس، كلمة عربية في اللسان الإسباني، مجلة اللسان العربي، المجلد الحادي عشر، الجزء الأول.

٣٣. قنواتي، شحاته، تاريخ الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والوسيط، دار المعارف، مصر (القاهرة:١٩٥٩).

٣٤. الكزبري، سامي الحقار، أثر اللسان العربي في اللغة الإسبانية، مجلة اللسان العربي، المجلد السابع، الجزء الأول، يناير ١٩٧٠.

٣٥. لوبون، جوستاف، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، نشر مطبعة البابي الحلبي، (القاهرة: ١٩٦٩).

٣٦. مختار، العبادي أحمد، دراسات في التاريخ العباسي والأندلسي، مطبعة دار النهضة، (بيروت: ١٩٧١).

٣٧. النعيمي، سليم، ألفاظ عن جامع المفردات لابن البيطار، مجلة المجمع العلمي العراقي، العدد ٢٧ (بغداد: ١٩٧٦).

٣٨. اليوزبكي، توفيق سلطان، الحضارة العربيّة في الأندلس وأثرها في أوربا، مجلة آداب الرافدين، العدد ١٢ (الموصل :لا. ت).

قراءة في تاريخ تعليم المرأة الجزائرية عبر العصور

مها محمود عيساوي
كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة تبسة - الجزائر

النساء شقائق الرجال، والمرأة من الرجل كما تقول بذلك الأمثال والحكم السائرة، والمرأة تمثل نصف المجتمع في كل أمة وفي أي بلد عبر التاريخ، والمرأة قامت وتقوم بدورها دائما إلى جانب الرجل سواء بسواء، في السراء والضراء، وفي مختلف مجالات الحياة حسب الظروف والأوضاع والزمان والمكان[1].

لقد كانت المرأة الجزائرية في الموعد عبر التاريخ، فشاركت أخاها الرجل في تحمل أعباء الحياة، وبنت وشيدت وتصارعت مع هموم الدهر وامتهنت مختلف الحرف وربت الأجيال وشاركت حتى في الحقل السياسي فوقفت إلى جانب الرجال المجاهدين، وشدت عضدهم في أعمالهم وطموحاتهم ومشاريعهم[2].

وفي كل مرة عبر فترات التاريخ، كانت الجزائر تشهد خلالها تغيرات سياسية، كانت أحوال المرأة وحقوقها أيضا تتحسن تارة وتتضرر تارة أخرى، إلا أن أهم حقوقها الذي كانت تناضل لأجله والمتمثل في التعليم كان يعتبر ضربا من ضروب المناضلة والمكابدة.

ترى كيف كانت الأوضاع التعليمية للمرأة الجزائرية عبر التاريخ ؟ وماذا كان من مسألة إحرازها للعلوم والمعارف وأدواتها ووسائلها في كل عصر من العصور التاريخية؟

أولا - المرأة الجزائرية خلال العصور القديمة:

كثيراً ما سجل التاريخ عن نماذج للمرأة الجزائرية عبر التاريخ القديم ، وقد عرفت المرأة الجزائرية في العصور القديمة في المصادر التاريخية بالمرأة النوميدية نسبة للدولة النوميدية[3]. والتي تمتد ربوعها في المنطقة المعروفة حاليا بالجزائر.

يعد واقع حياة المرأة الجزائرية القديمة في المدينة ذات المنشأ البوني ثم في المدينة

النوميدية من الإشكالات المعقدة في تاريخ الجزائر القديمة قبل الاحتلال الروماني وبعده، وخاصة إذا ما ارتبط بمسألة النظم القانونية التي سيّرت المدن في البروقنصلية ونوميديا خلال القرن الثالث للميلاد، فما بالكم بمسألة التعلم والتعليم.

تُستَشَفُّ بعض ملامح المرأة في المجتمع النوميدي من ثنايا المصادر الكتابية مثل كتابات بعض المؤرخين الرومان القدامى الذين اهتموا بتاريخ أفريقيا ونذكر منهم: أميانوس مركلينيوس وبلينوس القديم ثم سالوستيوس وكذلك الجغرافي استرابون[4].

بالإضافة إلى بعض ما ذكرته المصادر المادية وتتمثل في النقوش النوميدية والتي تعد المصادر الوحيدة المحلية للنوميديين.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم التعلم والتعليم في العصور القديمة كان بسيطا ومتماشيا مع نمط حياة الانسان في تلك الفترة.

لقد كان التعليم هلّينيًّا[5] محصورا على الرجال من كبار العائلات الحاكمة، ولم تذكر المصادر أن امرأة نوميدية كانت قد تلقت تعليما أو تربية هلينية.

ما أشارت إليه تلك المصادر الصفات المورفولوجية للمرأة، فكانت المرأة النوميدية ذات ملامح جميلة، وكانت تتزوج في سنٍّ مبكرة، والبكارة شرط أساسي عند الفتاة والحفاظ عليها أمر واجب إذ تشترط العفّة قبل الزواج.

١- وضع المرأة النوميدية في المجتمع - حسب المصادر الكلاسيكية -:

قامت المرأة النوميدية بدور فعال في بناء الأسرة وتربية الأطفال، ويحدث أن تهرم المرأة سريعا قبل الرجل بسبب المهام المنوطة بها، فإلى جانب الحمل والولادة المتكررة فإنها تعمل في الزراعة أو في المهن اليدوية المضنية[6]، مما يجعلها تبدو غالبا أكبر من سنها، وهذا ما جعل الرجل يلتفت إلى نساء أكثر شبابا ونضارة، وكانت مكانة المرأة وحظوتها عند زوجها بقدر ما لها من أبناء[7]. كما كان للزوج حق معاقبة الزوجة إذا ثبت إدانتها[8].

وعلى غرار بقية المجتمعات القديمة، تشكّل الأسرة الوحدة الأولى في مؤسسة التنشئة الاجتماعية النوميدية والمرأة الجزائرية القديمة كانت جزءا من مؤسسة بنوعين من الأسر، الأسرة النووية والأسرة المختلطة[9]، وفي هذا الصدد يذكر سالوستيوس أن تعدد الزوجات لدى النوميديين كان أمرا شائعا في (الفقرة ٨٠) كما يلي:

«تزوّج يوغرطة من إحدى بنات بوخوس، لكن في الواقع هذه الرابطة لا تعني شيئاً عند النوميديين والموريتانيين على السواء، فكل واحد يتزوج عددا من النساء، البعض عشرة، والبعض الآخر أكثر من ذلك، أما الملوك فأكثر من ذلك بكثير، وفي مثل هذه التعددية تضيع المودة بحيث لا ترق أي منهن إلى مقام الشريكة الحقيقية فكلهن لا يوحين بغير الاحتقار»[10].

ما هي دوافع سالوستيوس كي يدون ما دونه من ملاحظات حول وضع المرأة النوميدية ؟

الحقيقة إن هذا التصوّر الذي طبع كتابات سالوستيوس وإسقاطه لعادةٍ كانت في المجتمع الروماني ألا وهي تفضيل الزواج الأحادي على التعددي، ولأن النوميديين كانوا يحافظون على تقاليد الأسلاف فقد كانوا يبغضون المخادنة والتي كانت أمرا طبيعيا عند الرومان.

٢- تعلّم وتعليم[١١] المرأة النوميدية:

اكتسبت المرأة الجزائرية القديمة معارفها من جملة الأعراف والتقاليد الاجتماعية التي تعارف عليها النوميديون، لقد كانت تتعلم أن تربي أبناءها على فضائل مستمدة من مجموعة الأعراف الحميدة السائدة نشأ أبناؤها رجالا فرسانا، أشداء ومحاربين أقوياء.

كما لم يكن للمرأة النوميدية بشكل عام دور قوي في التاريخ السياسي، أما في التاريخ الاجتماعي فكانت صورتها نمطية وهي صورة الزوجة والأم التي تربي صغارها على فضائل القبيلة، بمعنى أنها كانت تدور في فلك الرجل ولا تهتم بالشأن العام.

لكن هذا لم يمنع المصادر من أن تذكر نموذج والدة مسنسن التي كان لها دورا بارزا في توجيهه ونصحه فيما يلزم بمعاملته مع الرومان، وكذا استرشاده بآراء والدته التي كانت تتقن العرافة، ورغم مكانتها فلم يذكر أبدا اسمها ولم يرد في المصادر الكتابية[١٢].

إن تعلم القراءة والكتابة كان من اختصاص كهنة المعابد النوميدية المكرسة لعبادة الإلهة تانيت والإله بعل حمُّون، فإعداد النصب النقوشية كان يتم في معبد الحضرة خلال القرن الأول قبل الميلاد، وكانت من وظائف المرأة الكهانة ولذلك لم تكن تتلقى حذق الكتابة النوميدية سوى المرأة الكاهنة، أما السواد الأعظم من النساء النوميديات فكن ينقلن تراثهن مشافهة.

ونستنتج أن المرأة النوميدية من العائلة الملكية الحاكمة كانت مهابة الجانب وذات مكانة رفيعة وكانت متعلمة لأصول وقواعد الرموز الكتابية النوميدية[١٣].

إن الأسرة النوميدية إذن هي أسرة أبوية سلالية ومكانة المرأة فيها محفوظة في أسرتها، وكان ذلك هو العرف الشائع في الأسرة النوميدية منذ القرن الثالث ق.م.[١٤].

٣- المرأة النوميدية بعد اعتناق المسيحية:

أشارت المصادر النقوشية إلى عمل المرأة وتعلمها فنونا عديدة، فمثلا نجد نقش عثر عليه في عين مشيرة قرب قسنطينة يشير إلى ضيعة لسيدة تدعى «أنطونيا ساتورنينا» أقامت في ضيعتها سوقاً أسبوعية، ويدلنا نقش آخر على امتلاك سيدة تدعى «كيليا ماكسيمياء» لضيعة بعين التين قرب ميلة[١٥].

وقد تناولت وثيقة لاماصبا[١٦] (مروانة حاليا) بعض المهن للنساء كالسيدة «بيتيليا» التي كانت بائعة متجولة من فاسمبوس (مرسط بتبسة)، وصافيديا بائعة الخبز من كاستيليوم كيليتانوم (بني ولمان)، ودوناتة صانعة الطبل من سطيف، وإيميليا بائعة الفول من سيرتا، وكورنيليا فورموزة من تيبيليس (عنونة حاليا) [١٧].

أما عن تعلم وتعليم المرأة خلال الاحتلال الروماني فلم يكن شائعا إلا بعد اعتناق المجتمع الجزائري القديم للمسيحية وذلك بدءاً من أواسط القرن الثاني للميلاد.

وهكذا صاحب انتشار المسيحية ظهور صنف من النساء فضلن الحياة الدينية حتى وإن كان ذلك دون رغبة أوليائهن، وهؤلاء يختلفن عن النساء القديسات اللواتي استشهدن أثناء الاضطهاد الديني، وقد خدمن بوظيفة الراهبة والشماسة، وكانت ذات مكانة عند الأسقف، ومن

المهام التي أسندت عليها في الكنيسة الرومانية بالمغرب القديم مساعدة الفقراء ومعالجة المرضى ومراقبة الأرامل والقيام بدور الوسيط بين المسيحيات ورجال الكنيسة[18]، تجدر الإشارة هنا إلى أن البازليكات كانت تستقبل الراهبات بصفة قاطنات دائمات لخدمة المسيحية، وكان بازليكا تيفست ملحق اجتماعي وتعليمي هو عبارة عن غرف صغيرة لإقامة الراهبات والإشراف على إعدادهن للحياة الدينية.

ولأول مرة يسجل التاريخ أن الراهبات كن يتلقين تعليما دينيًا فكن يحفظن الكتاب المقدس بشقيه العهد القديم والعهد الجديد، ويطبقن تعاليمه.

وفي هذا الصدد أشاد أبوليوس المادوري (الذي عاش خلال القرن الثاني للميلاد) بما كان لتعلم المرأة أصول دينها على المذهب الدوناتي من أثر في سلوكاتها الاجتماعية، فها هو يعرض لفضيلة العفة لدى المرأة النوميدية ومكانتها، وذلك في الفقرة الآتية موحيا بما تنطوي عليه عاداته وأعرافه النوميدية التي نشأت في كنفها من جهة وتمسكها بمبادئ دينها من جهة أخرى:

«العذراء الحسناء حتى لو كانت في منتهى الفقر تحتاج إلى مهر وافر، وتحمل لا محالة إلى زوجها براءة سجيتها وزهرة شبابها، والبكارة ميزةٌ قيّمةٌ يثمّنها كل الأزواج، كما هو مشروع وموافق للعرف فما تنلق من شيء مهرا تستطيع متى شئت وكيلا تظل مرتهنا أن ترده كاملا مثلما استلمته: تسدد المال وترجع العبيد وتخلي البيت وتسحب من العقار، البكارة وحدها يتعذر إعادتها إذا تسلّمتها من بين كل مقومات المهر تبقى عند الزوج إلى الأبد»[19].

٤- تعلم المرأة النوميدية القيم السلوكية الاجتماعية:

كان على المرأة أن تلتزم بالأخلاق الحميدة التي تبعدها وتميزها عن أخلاق الرجال، فمثلا كان من المحرم على الزوجة أن تشرب الخمر.

مما ذكره ترتيليانوس[20] على عاقبة احتساء المرأة الشراب أن ربة بيتٍ أزهق زوجها روحها جوعاً، لأنها فتحت- فقط - مخزن النبيذ فكيف باحتسائه ؟

كانت تلك العادة - في حقيقة الأمر - قرطاجية، حيث كان ذوي المناصب العليا لا يشربون الخمر لئلا تؤثر على قراراتهم، ومن الواضح أنها عادة قديمة إذ ليس من المستحب أن تحتسي المرأة الشراب، وكان يعهد إلى عادة استنشاق فم المرأة لمعرفة ما إذا تذوقت الخمور[21].

كما أن هناك فرقاً كبيراً بين امرأة الطبقة الأرستقراطية وامرأة العامة، فالأولى من نخبة سناتورية حاكمة، أما الثانية فهي صانعة ونساجة، ومن أدنى منها توجد الريفية. وبالتالي، فإن قيم امرأة المدينة عموما ليست نفسها قيم امرأة الريف[22].

وخلاصة لما سبق فإن المرأة الجزائرية خلال العصور القديمة كانت تحصل على حقها التعليمي البسيط رغم قوانين الاستعمار الروماني المتعسفة.

ثانيا: المرأة الجزائرية والتعليم خلال العصور الإسلامية

ليس من اليسير أن نلخص في سطور قليلة تاريخ تعليم المرأة الجزائرية عبر فترات التاريخ الإسلامي في المغرب الأوسط، لكن يكفي أن نشير إلى أن عصر النهضة الأدبية والثقافية في الجزائر الإسلامية جاء بعيد سلسلة من الفتوحات

الإسلامية المجيدة التي تخللتها مقاومات قادت إحداها امرأة شهيرة في مصادر التاريخ الإسلامي ألا وهي الكاهنة[٢٣].

لقد تعاقبت على الجزائر المسلمة دول كثيرة متباينة في المذاهب الدينية وفي الحدود الجغرافية، وهي فترة ثرية جدا بالأحداث والأخبار التي تتناول سير بعض النساء ومكانتهن التي أحرزنها بفضل أخذهن سبل العلم والمعرفة، وقد استمرت تلك الفترة ما بين القرن الثامن للميلاد والقرن الخامس عشر للميلاد.

وهكذا بدأ التاريخ يسجل عن نساء جزائريات متعلمات وزاهدات وعابدات، نساء شاعرات ومتصوفات وفقيهات، بعد أن كان لا يعج إلا بأخبار نساء المشرق[٢٤].

١- تعليم المرأة الجزائرية في المجتمع الرستمي:

نجد في المجتمع الرستمي أن المرأة قد كانت عالمة وشاعرة ومستفسرة عن أمور دينها ومسائل لا تريد أن تجهلها، كما أنها برعت في علوم علمية كالفلك، وفي هذا الصدد تذكر المصادر أنه لا توجد « أمة من بني رستم لا تعلم منزلة يبيت فيها القمر»[٢٥] وهذا دلالة على أنها كانت تتلقى من هذا العلم ما يجعلها مؤهلة للتنقل ليلا في الصحراء.

كانت المرأة الجزائرية خلال العهد الرستمي من مختلف الطبقات الاجتماعية تسعى نحو طلب العلم والمعرفة، ومن الشاعرات اللواتي كان شعرهن حكما وأمثال ومواعظ تتناقلها الألسن السيدة «زيديت بنت عبد الله الملوشائية» والتي ألقت قصيدتها في مجلس نسوي حول موضوع الميعاد والحساب والقبر والموت، والسيدة «لمنزو بنت عثمان المزاتي» التي وضعت شعراً شهيراً بالبربرية يتناول الحديث عن أمور الدين وعن فاجعتها في الاقتران برجل فظ غليظ القلب أساء معاملتها.

ولأن اللغة البربرية هي اللغة الأكثر تداولا فقد كان هناك نوع من الملائمة بين العربية والبربرية عند النساء.

ويذكر أبو الربيع الوسياني وهو عالم إباضي عاش خلال القرن السادس للهجرة في كتابه السير أن «العلم فشا في الجبل وشاع حتى أن النساء إذا خرجن للاستقاء لا يرجعن إلا وقد ذكرن من كتاب ماطوس وفيه ثلاثمائة مسألة ومواعظ كتاب الإخوان»[٢٦].

كما انتشر العلم بين أوساط الخدم والإماء وليس بين الحرائر فقط، إذ يذكر المؤرخ أبو العباس الشماخي (ت ٩٢٨ هـ) في كتابه السير أن الاهتمام بالعلم في تاهرت وكسبه كان سببا في عتق امرأة من العبودية.

وكان عموم النساء يحضرن مجالس المشائخ الكثيرة ليلا ومعهن أولادهن ومما يروى عن غزارة العلم وفصاحة اللسان أن أحد المشائخ قال لابنته: «أزوجك لمن له عليك سبعون حقا، فقالت أردها إلى ثلاث إن دعا أجبت وإن أمر امتثلت وإن نهى تركت».

وهذا يدل على تفهم دقيق للفقه الإسلامي ودور المرأة وحق الزوج[٢٧].

ويذكر ابن الصغير في كتابه تاريخ الأئمة الرستميين أن تيهرت عندما بنيت قصدتها مختلف المذاهب فبنوا فيها مساجدهم، وكانت الكتاتيب تلحق بالمساجد وتلقن البنت علوم دينها.

أما في التصوف فنجد مثلا الفتاة المتعبدة «مهرية بنت الحسن بن غليون» التي عاشت في

قراءة في تاريخ تعليم المرأة الجزائرية عبر العصور

أواسط القرن الثالث للهجرة في رقادة، وتلقت العلوم على شيوخ عصرها، ولها شعر رقيق يشبه شعر رابعة العدوية.

أما الحماديون فقد اهتموا بنشر اللغة العربية وتعليمها بين طبقات المجتمع الحمادي وبخاصة النساء فيما بين القرن الرابع والسادس الهجريين، وقد زخرت صفحات التاريخ بالحديث عن مدى تمتع المرأة بمعالم التمدن والرقي العمراني والصناعي الدقيق[٢٨].

وفي واقع الأمر فقد كان هناك توازن بين الرجل والمرأة في هذه البلاد عبر التاريخ الإسلامي المزدهر، وذلك إلى نهاية القرن ١٥م و١٦م حين بدأت ملامح الجزائر الحديثة تتشكل سياسياً ولكن اجتماعياً كان الأمر مختلفا حيث ساءت أوضاع الشعب وبخاصة كانت المرأة الجزائرية أكثر تضررا وأشد تخلفا وذلك بسبب حرمانها من أهم حق من حقوقها ألا وهو حق التعليم، حيث ركنت على هامش الحياة العامة بسبب انحراف فهم الرجل الجزائري لقواعد الإسلام وقيمه الحقيقية التي حددت بوضوح وظيفة كل من الرجل والمرأة في معترك الحياة الدنيا[٢٩].

٢- نماذج عن المرأة الجزائرية خلال العهد العثماني

خلال القرن ١٨ م ظهرت نماذج شهيرة لنساء جزائريات مجاهدات مرابطات وصابرات، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر:

- العلجة أو علجية بنت بوعزيز بن ناصر شيخ الحنانشة بشرق الأوراس التي برزت بأعمالها العسكرية ضد الحكم العثماني ببايلك قسنطينة سنة ١٧٢٤.
- عزيزة باي التي كانت زوجة لرجب باي والد أم هاني، صاحبة قصر عزيزة بمدينة الجزائر.
- أم هاني ابنة باي قسنطينة رجب (١٦٦٦-١٦٧٢) شيخة العرب في الصحراء الشرقية الجزائرية التي ورثتها كونها كانت زوجة أحمد بن السخري بوعكاز (صاحب ثورة ١٦٣٧) والتي عرفت بكونها فارسة وامرأة متعلمة وحرة نبيلة.
- الدايخة بنت محمد بن قانة زوجة الباي عبدالله (١٨٠٤- ١٨٠٧) التي كانت سيدة قوية وذات رأي صائب[٣٠].

وفي نهاية العهد العثماني في الجزائر فإننا نلمس تراجم للعديد من النساء الجزائريات الحرائر المجاهدات وهؤلاء الأخيرات قدمن الكثير في نشر العلم والمعرفة الدينية، ونذكر منهن عل سبيل المثال:

- السيدة عائشة بنت الشيخ في القنادسة.
- البهجة من تقرت.
- عودة بنت الشيخ محمد بن يوسف الزياني الفارسة العالمة[٣١].

رغم ذلك لا ننسى أن هذه النماذج لا تعبر عن جلّ الشريحة النسوية في الجزائر، إذ شكلت المرأة الجزائرية الريفية السواد الأعظم من المجتمع النسوي الجزائري خلال العهد العثماني.

٣- المرأة الجزائرية خلال الاحتلال الفرنسي

كانت أوضاع المرأة الجزائرية التعليمية متدهورة إلى أبعد الحدود، رغم ذلك ظهر بين النساء بطلات وزعيمات كانت لهن شهرة بفضل جهودهن في الشأن العام والشأن الاجتماعي والاهتمام بالجانب العلمي.

نجد مثلا المجاهدة الشهيرة الغنية عن

التعريف لالة فاطمة نسومر مقدمة الطريقة الرحمانية بجبال جرجرة التي قهرت كبار الضباط العسكريين، مثل ماكماهون وبوسكي وراندون وبيليسيي في عقد الخمسينات من القرن ١٩ م.

أما في نهاية القرن ١٩ عملت لالة زينب بنت محمد بن بلقاسم شيخة زاوية الهامل الرحمانية ببوسعادة التي أدارت الزاوية (١٨٩٧-١٩٠٤) على جعل زاويتها مركزاً لتعليم القرآن للنساء وفتح كتاتيب ملحقة بالمسجد للطلاب، وبذلك قامت بدور فريد من نوعه في الجزائر من حيث النشاط الديني والثقافي[٣٢].

٤- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وتعليم المرأة

إنه موضوع سال فيه حبر كثير[٣٣]، لكن بشكل عام فالوضع التعليمي للمرأة الجزائرية في بداية القرن العشرين كان متخلفاً للغاية، وكانت أبواب العلم موصدة في وجهها، وكانت مشاركتها في المجتمع الجزائري غير ملموسة في حركية المجتمع، فيما عدا بعض الأعمال الانتاجية البسيطة كغزل الصوف ونسج الزرابي والبرانس، وبعض الأعمال الفلاحية الشاقة في الرّيف[٣٤].

ولكن في مطلع القرن العشرين طرأت متغيرات سياسية أثرت في تعليم المرأة.

ففي سنة ١٩٢٧ بدأت بوادر كتابات أدبية ودراسات اجتماعية لبعض الكتاب الجزائريين والأوروبيين باللغة الفرنسية[٣٥] حاولت تسليط الضوء على بعض معالم حياة المرأة الجزائرية[٣٦]، وكانت تلك الدراسات تهدف إلى المساهمة في مسألة تحرر المرأة الجزائرية، ذلك أن الثلاثينات من القرن العشرين كانت بداية لظهور تيار تحرير المرأة بتأثير من أتاتورك والنهضة النسائية في مصر.

أما عندما ظهرت الحركة الوطنية الجزائرية واكبتها المرأة كما واكبت قبلها المقاومة المسلحة، وقد شجعت الحركة الوطنية على التعلم والتعليم وامتهان الحرف المختلفة للمرأة ومحاربة قيود التقاليد الزائفة، فمثلا كانت هناك جمعية النساء المسلمات الجزائريات التي أسسها حزب الشعب الجزائري سنة ١٩٤٧ ومن بين عضواتها النشيطات الطبيبة نفيسة حمود وغيرها كثيرات.

وكان للحركة الإصلاحية التي قادتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين رأيها حول موضوع تحرير المرأة، حيث كانت تخالف دعاة التحرر المتفرنسين من حيث أن السفور هو مظهر تحرر المرأة، فالحجاب والإسلام ليس عائقاً في وجهها لنيل العلوم والمعارف، رغم ذلك لم تفرض على طالباتها الحجاب، بل كانت طالبة العلم الجزائرية محتشمة في ملبسها احتشاماً واضحاً.

لقد كتب الشيخ ابن باديس الكثير حول تعلم وتعليم المرأة في جريدة الشهاب فيما بين (١٩٢٩-١٩٣١) ذاكراً أن التعليم الديني هو الخطوة الأساسية لتطور المرأة الجزائرية بقوله: « تعليم البنات تعليما يناسب خلقهن ودينهن وقوميتهن، فالجاهلة التي تلد أبناء للأمة يعرفونها خير من العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها»[٣٧]. وقام التعليم على أربعة مبادئ: الفضيلة، الحشمة، العفة، صيانة النفس.

وذكر أيضا المصلح الكبير مبارك ابن محمد الميلي سنة ١٩٣٦ أن:

«المرأة هي المدرسة الأولى التي يتلقى فيها الأبناء معلوماتهم الأولية، وأنها شريكة الرجل في

منزله وقرينته في حياته فلا بد من تشاركهما في التهذيب وتقاربهما في التثقيف.

وعلى كل فقد استفادت المرأة الجزائرية كثيراً من العمل السياسي للحركة الوطنية الجزائرية فارتفع مستواها الفكري ووعيها السياسي بقضاياها ضمن مجتمعها وارتفعت نسب التعلم والتعليم عند المرأة الجزائرية.

٥- واقع المرأة الجزائرية المعاصرة:

المرأة الجزائرية المتعلمة اليوم منضوية في إطار المجموعات الآتية:

١- المرأة المتعلمة المتطرفة النابذة لكل التقاليد والقيم الأصيلة، المنغمسة في الحضارة الغربية.

٢- المرأة المتعلمة المعتدلة المتمسكة بالأطر الوطنية والمقدسات الدينية واللغوية.

٣- المرأة المتعلمة الريفية وقاعدة هذه المجموعة كبيرة في الأرياف وتتطور ببطء.

٤- المرأة المتعلمة الشابة وهي جيل جديد من الجامعيات المتخرجات من المعاهد والجامعات والثانويات يحملن شعار العودة إلى الأصالة مع التفتح والتمسك بالقيم الإسلامية النبيلة دون تعصب، ويبدو أن هذا الجيل هو الذي سيطغى على بقية المجموعات النسوية في الجزائر كون الجزائر ذات مجتمع فتي[٢٨].

خاتمة

في ختام هذه القراءة، حري بنا أن نتساءل:

هل حصلت المرأة الجزائرية فعلا على حقها الكامل في التعليم والتعلم والأخذ بالعلوم والمعارف؟

هل انتهى عهد الأمية والجهل بنسبة كبيرة بين النساء الجزائريات بعد الاستقلال عن الاحتلال الفرنسي؟

هل المرأة الريفية على قدر من العلم وتعلم فنون القراءة والكتابة السليمة للغة العربية اللغة الرسمية للدولة الجزائرية؟

هل تتقن المرأة الريفية الجزائرية الأمازيغية كتابة الأمازيغية على لهجتها كما أقرتها الدراسات اللغوية المعاصرة؟

هل يتقن السواد الأعظم من الأمهات والفتيات في الألفية الثالثة المبادئ الكبرى لاستخدام الحاسوب بهدف متابعة الأبناء والحرص عليهم؟

أقول للمرأة الجزائرية: صنفي نفسك في أي خانة شئت، لكن تذكري دوما أن العربية لغتنا والإسلام ديننا والجزائر وطننا.

الحواشي

١. يحيى بوعزيز، المرأة الجزائرية وحركة الإصلاح النسوية العربية، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠١، ص. ٩.

٢. المرجع نفسه، ص. ٢٢.

٣. الدولة النوميدية (٢٣٨ق.م – ١٠٥ ق.م): أسسها العاهل ماسينيسا بن جايا بن زلالسن في أواخر القرن الثالث قبل الميلاد وامتدت ربوعها من وادي باجراداس شرقا (مجردة) إلى وادي الأمبساقا (الرمال) وسطا إلى وادي ملوكا (الملوية) غربا. للمزيد من المعلومات انظر: محمد الصغير غانم، المملكة النوميدية والحضارة البونية، ط.١، دار الأمة، الجزائر، ٢٠٠٤، ص. ١٤.

4. Ammien Marcelin , Histoires , T: IV , Par. 39; Pline l'Ancien , Histoire Naturelle , T: V, P. P. (52-54) ; Salluste , Op. – Cit. , P. 80; Strabon, Op. – Cit. , T.: XVII , P. 1.

٥. التعليم الهلّيني: هو التعليم المتأثر بالثقافة والحضارة الإغريقية اللاسيكية المنتشرة في المتوسط منذ أواسط القرن الخامس قبل الميلاد، وقد تأثر بها النوميديين في فترة حكم ماسينيسان عاهل نوميديا.

٦. مهن المرأة النوميدية: كانت المرأة تقوم بأعمال شاقة جداً، ولأنه لم تترك المصادر المادية لنا صوراً أو تماثيل عن المرأة النوميدية، فإن الباحث التاريخي قد يلجأ إلى المقاربة الأنثروبولوجية في هذا المجال، وفي هذا الصدد لاحظتُ أن السواد الأعظم من نساء الأرياف لا يزلن يمارسن نشاطات مضنية في الحقول والجبال خاصة في منطقة النمامشة والأوراس.

7. S. Gsell , H.A.A.N. ,T. V , P. 46.

8. Ibid , P. 56.

٩. الأسرة النووية :نشأت من رابطة الزواج الأحادي، وكانت تتكون من الأب وامرأة واحدة، فعادة يكتفي الرجل بامرأة تكون زوجته الأولى الشرعية وأما لأبنائه، وشاع هذا النوع من الأسر في الطبقة الدنيا. الأسرة المختلطة: نشأت من الزواج المختلط، تعددت فيها الزوجات، وكانت تتكون من زوجة رئيسية أو عدة زوجات رئيسيات وعدد كبير من الإماء، وشاع هذا النوع من الأسر في الطبقة الثرية والحاكمة، إذ يذكر سالوستيوس أن تعدد الزوجات عادة لدى سالوستيوس، حرب يوغرطة، تر: محمد الهادي حارش، ط. ١، منشورات دحلب، الجزائر، ١٩٩١.

١٠. ص ١٤٢.

١١. التعلُّم والتعليم: الأول هو اكتساب المعرفة الدائمة وينتج عن التفاعل والخبرة مع البيئة، والثاني هو البيئة المشتركة بين الأفراد والعلوم ضمن معايير منهجية.

12. J. Mazard , Op. – Cit , P.

١٣. تجدر الإشارة هنا إلى أن المؤرخ ستيفان جزال كان قد تناول الروابط الأسرية المغاربية القديمة تناولا جيدا لكنه اعتمد أكثر على الأنثروبولوجيا وذلك بدمج الدراسات المعاصرة لزمانه حول البربر في منطقة القبائل الكبرى والريف المغربي وخاصة ما قام به المهتمون بعلم الاجتماع من أمثال بيرك وباسي ولونرنو وديماس مع ما ذكر في المصادر القديمة، فكان يسد الفجوات التاريخية بالأنثروبولوجيا ، ورغم محاولاته لم يكن ليفهم جميع عادات المجتمع المغاربي فيفسر – على غرار أسلافه هيرودوتس وبلينوس – تفسيرات غير منطقية مثلا: ظاهرة البغاء المقدس في أولاد نايل كانت أمرا عاديا. (للمزيد من المعلومات انظر: (St.Gsell, H.A.A.N.,T: I, P.43, Marge Num.:2. ولذلك حرصنا على استقاء المعلومة التاريخية مما كتبه عن المصادر الكتابية والمادية. أما استقراء الأنثروبولوجيا فله مواضعه ولا تعد غالبا الدراسات المونوغرافية لظواهر محددة جدًا يمكن تتبعها في الوقت الحاضر ولا نجدها مذكورة في المصادر القديمة كالوشم.

14. J.B.Chabot ,Recueil des inscriptions Libyques, Imprimerie Nationale, Paris , 1940. P. 3.

١٥. خديجة منصوري، المرجع السابق، ص.ص. (٢٨٠-٢٨١).

١٦. وثيقة لاماصبا: هي نص تشريعي أثريّ منقوش على لوح حجري اكتشفه الأثري الفرنسي ماسكيري سنة ١٨٧٧، حمل أسماء المزارعين المالكين لأراض في الأوراس ومساحاتها وطرائق سقيها، انظر: محمد العربي عقون، الاقتصاد والمجتمع في الشمال الأفريقي القديم، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠٨، ص. ١٠٩.

١٧. المرجع نفسه، ص. ٢٨٢.

١٨. خديجة منصوري، المرجع السابق، ص. ص. (٢٨٧ – ٢٨٨).

١٩. لوكيوس أبوليوس، المصدر السابق، ص. ١٠٩.

٢٠. سبتيموس ترتليانوس: ولد سنة ١٦٠م، يعتبر مؤسس الأدب النصراني الأفريقي وأول من قدم أساساً نظرياً لسلطة الكنيسة في تأويل الكتاب المقدس، توفي سنة ٢٢٥ م. انظر: ترتليانوس، المنافحة، تر: عمار الجلاصي، منشورات تاوالت، ٢٠٠١، ص. ٤.

٢١. لوكيوس أبوليوس، المصدر السابق، ص. ٣٢.

22. - Yann Le Bohec , Op. – Cit. , P. 192.

٢٣. الكاهنة: تعد أشهر ملكة بربرية، كانت ملكة قبيلة جراوة، قاومت الفتوحات الإسلامية بقيادة حسان بن النعمان الغساني، للاستزادة انظر: عبد الرحمان بن خلدون، تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، تح: سهيل زكار، ج.٤، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠، ص. ٢٢٨.

٢٤. حول نساء المشرق انظر: أبو الحسن المعافري المالقي، الحدائق الغناء في أخبار النساء (تراجم شهيرات النساء في صدر الإسلام)، تح: عائدة الطيبي، الدار العربية للكتاب، طرابلس-تونس، ١٩٧٧، ٢١٠ص.

٢٥. إبراهيم بحاز بكير، الدولة الرستمية (١٦٠هـ – ٢٩٦هـ)، ط. ٢، منشورات جمعية التراث، الجزائر، ١٩٩٣، ص. ٢٧٧.

١٦. ماطوس: عالم إباضي توفي في موقعة مانو سنة ٢٨٣ هـ. عن: إبراهيم بحاز بكير، المرجع السابق، ص. ٣٧٨، هـ: ٢.

١٧. البرجيني أبو العباس أحمد بن سعيد (٦٧٠ هـ)، كتاب طبقات المشايخ بالمغرب، تح: إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، ١٩٧٤، ص. ١٢٠.

١٨. رابح بونار، المغرب الكبير (تاريخه وثقافته)، ط.٢، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١، ص.٢١٨.

١٩. المرجع نفسه، ص. ٢٢.

٢٠. أحمد توفيق المدني، مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار نقيب أشراف الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٤، ص. ٨٦.

٢١. جميلة معاش، المرجع السابق، ص. ٢٦- ٢٧.

٢٢. جميلة معاش، نماذج عن مكانة المرأة الجزائرية خلال العهد العثماني، مجلة التراث، ع: ٨، باتنة، نوفمبر ١٩٩٥، ص. ٢٥.

٢٣. أنيسة بركات، «نضال المرأة الجزائرية أثناء الثورة التحريرية»، محاضرات ودراسات تاريخية وأدبية حول الجزائر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، ١٩٩٥، ص.- ص. (٩١-١٢٥).

٢٤. فاطمة بومعراف، «جوانب من نضال المرأة في الأوراس»، مجلة التراث، ع: ٢، دار الشهاب، باتنة، ١٩٨٧، ص.- ص. (٨١-٩٣).

٢٥. أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨

٢٦. من تلك الدراسات: - Gandray.M. , La femme chaouia de l›Aurès , Paris , 1929.

٢٧. أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥، ص- ص (٢٢١ - ٢٢٤).

٢٨. يحي بوعزيز، المرجع السابق، ص. ٢١٠.

بيبليوغرافيا المصادر

- عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، تح: سهيل زكار، ج.٤، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠.
- أبو الحسن المعافري المالقي، الحدائق الغناء في أخبار النساء (تراجم شهيرات النساء في صدر الإسلام)، تح: عائدة الطيبي، الدار العربية للكتاب، طرابلس-تونس، ١٩٧٧.
- البرجيني أبو العباس أحمد بن سعيد (٦٧٠ هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، تح: ابراهيط طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، ١٩٧٤.
- تريليانوس، المناقحة، ترجمة: عمار الجلاصي، منشورات تاوالت، ٢٠٠١.
- سالوستيوس، حرب يوغرطة، تر: محمد الهادي حارش، ط. ١، منشورات دحلب، الجزائر، ١٩٩١.

المراجع والدوريات

- أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الاصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥.
- محمد العربي عقون، الاقتصاد والمجتمع في الشمال الأفريقي القديم، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠٨، ص. ١٠٩.
- رابح بونار، المغرب الكبير (تاريخه وثقافته)، ط.٢، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١.
- إبراهيم بحاز بكير، الدولة الرستمية (١٦٠هـ - ٢٩٦هـ)، ط. ٢، منشورات جمعية التراث، الجزائر، ١٩٩٣.
- يحيى بوعزيز، المرأة الجزائرية وحركة الإصلاح النسوية العربية، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠١.
- أحمد توفيق المدني، مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار نقيب أشراف الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٤.
- فاطمة بومعراف، «جوانب من نضال المرأة في الأوراس»، مجلة التراث، ع: ٢، دار الشهاب، باتنة، ١٩٨٧.
- أنيسة بركات، «نضال المرأة الجزائرية أثناء الثورة التحريرية»، محاضرات ودراسات تاريخية وأدبية حول الجزائر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، ١٩٩٥.
- جميلة معاش، «نماذج عن مكانة المرأة الجزائرية خلال العهد العثماني»، مجلة التراث، ع: ٨، باتنة، نوفمبر ١٩٩٥.

العذول في الشعر العربي

الدكتور/ صلاح مصيلحي علي عبد الله
كلية الآداب - جامعة البحرين

يلقى هذا البحث الضوء على موضوع طريف غير مكتوب في أو مسبوق إليه، وهو العذول في الشعر العربي القديم خاصة، أو شعر اللوم والعتاب في الأدب العربي القديم، وهو موضوع يصلح لدراسة متأنية واسعة لكثرة الأشعار والإشارات التي تناولته، فمن خلال استقراء دواوين الشعر العربي نجدها تقدم مادة ثرية متنوعة عن العذل والعذول، تتعلق بالدين والسياسة والحب والطرفة والأسطورة، في سيل متدفق لا يفرق إلا بين تجربة معاشة وأخرى نظيرة لها، وهو سيل يحوي معاني رقيقة طريفة مصوغة في عبرات تتميز بالإسراف العاطفي والإتقان في الصنعة، أو مصحوبة برقة الشعور ودقة الإحساس وصفاء النفس وسمو العاطفة، في أساليب فنية ما بين الصيغ الحوارية والسرد القصصي، وبين الأساليب البلاغية من الأمر والنهي والنداء والتعريض والتهكم والسخرية والإشارة الموحية بالخوف، ويندر أن تجد شاعراً يتحدث عن العذول الواشي والنمام والرقيب والرسول أو الوسيط، إلا وقد سلك في شعره مسلك العاطفة الشريفة، وأقام على الهوى والوجد والحنين والشوق، وسنوضح ذلك كله من خلال:

أولاً: العذول لغة[1] واصطلاحاً

فكلمة العذول تدل في أصل معناها اللغوي على الشيء الكريه والفعل القبيح، فالعذول شخص كريه وفعله قبيح، لأنه واش ونمام وظالم ولائم ورقيب ونذل ورسول يتميز بالعداوة والجبن والفشل والعجز، وهو كاذب معاند غادر معتد يسعى إلى إحراق قلوب العاشقين عن طريق التفريق بينهما، والعذل هو اللوم وفعله عذل يعذل، وقال ابن الإعرابي: العذل هو الإحراق، فكأن العذول يحرق بعذله قلب المعذول، وأنشد الأصمعي (لوامة لامت بلوم الشهب) أي الشهاب بمعنى أن لومها يحرقه، وقيل في المثل (أنا عذلة وأخي خذلة وكلانا ليس بابن أمه) كما قيل (سبق السيف العذل) وهو مثل يضرب لما فات من الأمر، وقيل: رمى فلان

فأخطأ فاعتدل، أي رمى ثانية، فكأن العذول يكرر لومه وعذله حتى يبلغ هدفه، وقيل: المرأة العذلة الوذلة، أي النشيطة الرشيقة الخفيفة، والرجل العذل الوذول أي السريع الخفيف فيما أخذ فيه، وكأن العذول رجلاً كان أو امرأة نشيط في لومه وعذله يؤديه في سرعة وخفة بلا سأم أو ملل، والعذول هو الواشي النمام بخلاف النبيل الحاذق العاقل جيد الرأي رفيق إصلاح الأمور، وكأن عمل العذول يتمثل في إفساد الأمور، والعذول هو الندل وجمعه العذل وهم خدم الدعوة، ينتقلون الطعام من مكان إلى مكان، كما ينتقل العذول بالوشاية بين الناس من مكان إلى مكان، والعذول الندل يزدريه الناس في كل زمان ومكان لخلقته وعقله، وهو خسيس محتقر في جميع أحواله، والعذول الرقيب فعله التنكيل بالمحبين والتنغيص بالعاشقين لصرفهما عن اللقاء والتواصل، والعذول الرسول أو الوسيط هو متابع الأخبار، أخبار من بعثه أو أخبار المحبين لينقلها، ويتسم فعل العذول باللوع وهو خلط الصدق بالكذب، أو وجع القلب من المرض والحزن والحب، واللوعة هي الحرقة وشدة الحب، فكأن العذول شخص كاذب يوجع بكذبه القلوب فتمرض وتلتاع من شدة الحب وحرقة الهوى، والعذول شخص ضعيف عاجز عن تحقيق الحب[٢]، وورد في مخصص ابن سيده أن العذل هو السب والشتم والملاحاة والتعنيف، والعذول في رأي الأصمعي ظالم، والظلم وضع الشيء في غير موضعه، وفيه عدوان وعداء وتعد واعتداء، يقال: عدا عليه بسيفه أي ظلمه، والعذول معاند والمعاندة أن يعرف الحق فيأباه ولا يقبله[٣]، ويؤيد ذلك تعليق الزوزني على صيغة عذل واشتقاقاتها في قول امرئ القيس:

ألا ربَّ خصم فيك ألوى رددته
نصيح على تعذاله غير مؤتل[٤]

عواذل الشعراء وكيفية الورود والمعاني الشعرية:

ولقد كانت هذه المعاني اللغوية منبعاً ثراً أمام الشعراء أفادوا منها في إطلاق مجموعة من الأوصاف تكشف عن معنى العذول اصطلاحاً، فهو في الشعر شخصية كريهة إنسانياً عاجزة عن تحقيق الذات في الحب والعشق ولذلك تسخط على المحبين والعاشقين، والشخصية العاجزة عن تحقيق الذات في الحب شخصية سرابية ضبابية تسعى بدون عقل وتسلك مسلك الخداع، وهي شخصية متقلبة لا تثبت على حال واحدة، وإنما تنتقل من مكان إلى مكان ومن حب إلى حب، بمعنى آخر فإنها تنزلق على حياة الآخرين لتجد في حاجياتهم وحيواتهم الملاذ والملجأ، ومن ثم نراها تارة في زي الملوك وتارة في زي الصعاليك والنساك وقطاع الطرق، وفي شكل امرأة أو رجل، وليس العذول بطلاً ولا يمكن أن يكون، ولكن البطل هو العالم الحقيقي من حوله الذي يواجه كل أحمق يسعى بدون عقل، لذلك كانت أخلاق العواذل في الشعر أخلاق اللئام من الغدر، وعدم الوفاء، لذلك ربط الشعراء بينهم وبين الذئب الموصوف بالغدر، والعذول إضافة إلى ذلك واش حاسد كاره كاذب نفاث في العقد ورسول أو وسيط أو طرف ثالث يقف بين المحبين.

عواذل الشعراء

عواذل الشعراء متنوعون ومتعددون، فقد يكون عذول الشاعر في الحب هو أخ الحبيبة أو أحد أهلها أو جيرانها، وربما كان أخ الحبيب أو أحد أهله، وقد يكون الصاحب أو الرفيق أو الخليل،

وربما كان الشاعر نفسه عذولاً، وربما كان المجتمع الذي يعيش فيه الشاعر أو الدهر عذولاً، وربما كان العذول رجلاً حراً أو عبداً، فقد ورد في أخبار ذي الرمة أن أمه من آل قيس اسمها كثيرة قد نحلته أبيات بقصد التفريق بينه وبين حبه، وقيل إن أمه ظبية هي التي نحلته هذه الأبيات، فكثيرة العبدة و ظبية الحرة عاذلتاه في حب مية، كما كانت خرقاء عاذلة مية حين شبب بها ذو الرمة على غير هوى بها ليكيد مية، كما كان أخوه هشام عذولاً حين قام بدور في إفساد علاقته بمية عن طريق الوشاية والوقيعة، فقال ذو الرمة:

إذا مد حبلانا أضر بحبلنا

هشام فأمسى في قواه قطوع

فهجرته مية بسبب ذلك فقال:

ألا لا أرى الهجران يشفي من الهوى

ولو واشياً عندي بمي يعيبها[٥]

والعذول هو أخ الحبيبة في قول العباس بن الأحنف:

أيام يرصدني أخوك بسيفه

ولا سيف يمنعني وتمنعه يدي[٦]

وهو الخليل أو الصاحب أو الرفيق في قول مسلم ابن الوليد:

خليلي لست أرى الحب عاراً

فلا تعذلاني قد خلقت العذارا[٧]

والأهل والأسر والعفة عواذل أبي فراس الحمداني المفرقون بينه وبين الحبيبة الأم والعشيقة، وقد جعل أبو فراس للعذل والعذول دنياً فسيحة في شعره، وقد أبدع في الحديث من حيث الصور والتلاوين والنفس الشعري الطويل، فعفة الفارس كانت تقواه في قوله:

ويا عفتي ما لي وما لك كلما

هممت بأمر هم لي منك زاجر

فلما خلونا يعلم الله وحده

لقد كرمت نجوى وعفت سرائر

وفي قوله:

أنا الذي إن صبا أو شفه غزل

فللعفاف وللتقوى مآزره

وقال:

وحاربت أهلي في هواك وإنهم

وإياي لولا حبك الماء والخمر

وقد استخدم أبو فراس كلمة (حاربت) لأنه فارس كما عبر عن تماسك علاقته بأهله بعلاقة الخمر والماء، ومن يقرأ رومياته التي كتبها بسجن خرشنة يدرك كيف أصبح فريسة لليأس والخوف وانعدام الأمل؛ بسبب السجن، هذا العذول الذي يحول بينه وبين من يحب بخاصة الأم، ويبدو سيف الدولة نفسه عذولاً في هذه الروميات لأنه تلكأ في افتدائه، ولم يتخل أبو فراس أبداً عن أنفة الفارس وشهامته وعفته في هذه الروميات[٨]، وكذلك كانت عفة الشريف الرضي وتقواه عذوله، فقد تغزل على عفة في كافيته المشهورة البارعة، وتحدث عن العذول الرقيب في أسلوب جميل رقيق عذب يفوح بعطر الشرف والعفة، قال:

وإني لمأمون على كل خلوة

أمين الهوي والقلب والعين والفم

وغيري إلى الفحشاء إن عرضت له

أشد من الذؤبان عدواً على الدم[٩]

والشريف الرضي نفسه عذول يلوم كل أمر لا يجده سبباً وجيهاً للوم، مثل الندى والجود والكرم، حينئذ يكون اللوم نوعاً من الحياء، قال:

فلما رأيت الحلم قد طار طيرة

ولم أر بالاً أن ألوم وأعذلا

وأعفيت من لومي أمرا ما وجدته

مليماً ولا باباً عن الجود مقفل

لجدي إذا باللوم أولى من الحيا

ومن ذا يلوم العارض المتهللا[10]

وقامت الخاطبة بدور العذول الوسيط في الشعر العباسي، وحين اجتمع الشعراء بالإماء وطربوا إلى أصواتهن وسكروا برقصهن، فإنهم لم يخشوا في التغزل بهن إثماً، فتعلق الشعر بجسومهن وعشق صحبتهن، وسخر الشعراء من الغزل القديم ورأوه ضرباً من التفكهة، وكان بشار أول من سلك إلى الغزل سبيلاً صريحاً في ألفاظها ملتوية في غاياتها جريئة في أهدافها وصورها، فكان مغازلاً أشراً وفاسقاً وماجناً، وكان عذوله اليأس والمجتمع والخليفة نفسه، وكان الشاعر غيوراً على من يحب من النساء خوفاً من أن تقع لغيره أو تسقط في حبائل العشاق، قال بشار:

من راقب الناس لم يظفر بحاجته

وفاز بالطيبات الفاتك اللهج

وقال:

لهوت حتى راعني راعباً

صوت أمير المؤمنين المجاب

لبيك لبيك هجرت الصبا

ونام عذالي ومات العتاب

وقصيدته التي مطلعها:

قد لامني في خليلتي عمر

واللوم في غير كنهه ضجر

عبارة عن تحدي بشار وانتقامه من المجتمع الذي وقف في وجهه وأساء إليه كما ذكر الدكتور طه حسين[11]، مما يدعم القول بأن ظهور العذول الرقيب في الشعر شيء طبيعي في مجتمع مسلم يحدد العلاقة بين الرجل والمرأة وينظمها، ومن الممكن إذا القول بأن الرقيب هو إحساس الشاعر بإحساس مجتمعه أو بموقف المجتمع منه، وقد لا يكون هناك رقيب على الحقيقة وإنما هو شيء راسخ في إحساس الشاعر ومشاعره وعواطفه، وفي شعر أبي نواس ما يؤيد ذلك، وكان أبو نواس إمام الغزل في الشعر العباسي كعمر بن أبي ربيعة إمام الغزل في الشعر الأموي، وغزله قصير الوزن قريب من النثر إلى جانب الرقة، وقد لامه عواذله لكثرة تردد اسم جنان في غزله، وعواذله هم الناس وتدافعهم حولهما وليس لديهما أي إحساس بهم على الإطلاق، قال:

وعاشقين التف خداهما

عند التثام الحجر الأسود

فاشتفيا من غير أن يأثما

كأنما كانا على موعد

لولا دفاع الناس إياهما

لما استفاقا إلى آخر المسند

وهذا وصف يذهل السامع، فالعاشقان التفا وابتعدا عن دنيا الناس في غيبوبة طويلة لم يوقظهما إلا تدافع الناس حولهما في هذا الموقف العظيم، وقد يكون الصبح عذولاً مثلما نجد في رائية عمر بن أبي ربيعة ونونية ابن زيدون الرائعتين

وقد امتدت فكرة العفة والحياء كعذول إلى الشعر الحديث مثلما نجد في قول شوقي:

يوم كنا ولا تسل كيف كنا
نتهادى من الهوى ما نشاء
وعلينا من العفاف رقيب
تعبت في مراسه الأهواء

وفي قول مطران:

فكأننا إذ ذاك زوج من قطا
يتطاعمان بروضة غناء
قد كان في طوقي بلوغ مآربي
لولا زواجر عفة وحياء[١٢]

كيفية الورود

[١٣]وعموماً فقد كان الشاعر الإسلامي يخاف ويختلس الفرص في غياب العذول الرقيب وبعد الأهل ونوم السمار، ويسعى إلى الوحدة والإنفراد، ويعد غزله بالمرأة انتصاراً ولقاءه بها فتحاً. وقد جاء حديث العذل والعذول في صيغ حوارية، كما جاء في الإشارة الموحية بالخوف من الرقيب، وقد يتبادر إلى الذهن أن حديث العذل والعذول ورد مقصوراً على مواقف الحب والغزل عامة والعذرى منه خاصة، لأنه من خصائص مواقف العشق والغرام، فأول ما يتبادر إلى الذهن أن العذول هو الشخص الذي يلوم المحب على حبه، وكأن فكرة العذل والعذول لم توجد إلا في شعر الحب والغزل، والحق أن العذل والعذول ورد في شعر المديح والهجاء والفخر والحماسة والحرب والشيب والشباب والخمر وشعر الصعاليك وقطاع الطرق منذ أقدم نصوصه، وجاء في بداية القصيدة ووسطها وختامها في كل غرض من الأغراض الشعرية السابقة، مما يدعم القول بأن فكرة العذل والعذول قديمة قدم الشعر العربي نفسه، وداخلة في نسيج القصيدة منذ أقدم النصوص، وداخلة في نسيج القصائد المنصفات والملحمات والمشوبات وغيرها، ففي شعر الصعاليك يصطنع الشعراء الوسائل الفنية للحديث عن العذل والعذول أو اللائم واللائمين، من مثل لوم المرأة زوجها لاتلافه المال والنفس وتعريضها للمهالك، وكثيراً ما اتخذ شعراء الكرم والشعراء الصعاليك من العذل والعذول وسيلة فنية لافتتاح القصيدة والدخول إلى موضوعها، والمرأة هي العاذلة دائماً في هذين الصنفين من الشعر، وكلنا يتذكر حديث حاتم الطائي أسطورة الكرم العربي إلى زوجه مية العاذلة اللائمة، حين رأته مسرفاً في إهلاك ماله، كما يتذكر حديث عروة بن الورد العبسي زعيم الصعاليك إلى زوجه العاذلة اللائمة حين رأته مسرفاً في تقديم نفسه إلى التهلكة، وكثيراً ما عبر الشعراء عن خوفهم من المجهول الذي يبدو في صورة الرقيب، قال عنترة:

فبعثت جارتي فقلت لها اذهبي
فتجسسي أخبارها لي واعلمي
قالت رأيت من الأعادي غرة
والشاة ممكنة لمن هو مرتم[١٤]

فعنترة يبعث جارته في صورة القوادة التي تتجسس أخبار الحبيبة وهذا هو فعل العذول، فالعذول هو القوادة، ويصف العواذل بأنهم أعداء ويكشف عن غفلة عنها، ويذكر الحارث بن حلزة وشاية العواذل ويصفهم بالأعداء أيضاً في معلقته في قوله:

لا تخلنا على غرائك إنا
قبل ما قد وشى بنا الأعداء[١٥]

ويفتتح الحارث قصيدة له بقوله:

إن كنت عاذلتي فسيري

نحو العراق ولا تحوري[16]

ولم تخل عينية سويد بن أبي كاهل اليشكري من حديث العذول الواشي، ولم ينس متمم بن نويرة ذكر الوشاة الشانئين في رثاء أخيه[17]، وقال كعب ابن سعد الغنوي في رثاء أخيه:

كأن أبا المغوار لم يوف مرقباً

إذا حارب القوم الغزاة رقيب[18]

ويعلن أسماء بن خارجة سخطه على العاذلة التي ألحت في عذله شططا، وهو يسائل ذوي المعرفة عن دواء الصبابة، قال:

ودواء عاذلة تباكرني

جعلت عتابي أوجب النحب[19]

ويتذكر المخبل السعدي الطيف وديار المحبوبة ويصفها ويشبهها بالدرة ويصف الدرة وتستخرجها، ثم يصف الطريق ثم ينحى على عاذلته التي لامته في كرمه وفي إنفاقه ماله محتجاً بأن الخلود ليس في الثراء وبأن المنية غاية الأحياء، قال:

وتقول عاذلتي وليس لها

بغد ولا ما بعده علم[20]

ويتحدث عمرو بن الأهتم عن إكرام الضيف مخاطباً أم الهيثم عاذلته بقوله:

ذريني فإن البخل يا أم هيثم

لصالح أخلاق الرجال سروق[21]

ويتغزل ذو الاصبع العدواني حاكياً ما كان بينه وبين ابن عمه الذي يتدسس إلى مكارهه ويشي به إلى أعدائه، ويسعى بينه وبين بني عمه ويبغيه[22] عندهم شراً، ويتأسى المسيب بن علس في قصيدة من أقدم شعر المديح على فراق حبيبته ذاكراً العواذل اللائمين والكاشحين، ويبين المرقش الأصغر أثر فراق حبيبته في قلبه ويصف حسنها والذكرى التي تعاوده منوهاً بالوفاء، دون أن ينسى ذكر العذل والعاذلين أو اللوم واللائمين[23]، ويذكر أحد الجاهليين هزء عاذلته بمشيبه ويتعجب المرار بن منقذ من إنكار صاحبته إياه وقد علاه الشيب متخذاً من العواذل وسيلة إلى ذلك، ويستعيد المرزد أخو الشماخ ذكريات الشباب ويصف الدرع والترس والرمح وينحي على العذول الذي يلومه بظهر الغيب[24]، ويتحدث بشر بن أبي خازم في شعر الفروسية عن يوم الثأر، وعن إصغاء حبيبته إلى قول الوشاة وصرمها الحبل، ويصف حاجب الأسدي الفرس في قصيدة جميلة تمثل قصة واقعية تصور اعتزازه بفرسه، كما تصور الصراع الدائر بين الرجل وزوجه في سياسة المال، فهي تلح عليه أن يبيع فرسه محتجة بارتفاع أثمان الخيل ويرد عليها مبيناً مناقب الفرس وجماله وغنائه في الحرب وغير الحرب، فلم تخل إذن هذه القصة الواقعية من حديث العذل والعذول[25]، وذكر طرفة ابن العبد معنى جميلاً وهو يتحدث عن الخمر، فحواه أنه يباكر الشرب قبل انتباه العاذلات ليقطع عليهن الكلام أو العذل، قال:

ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى

وجدك لم أحفل متى قام عودي

فمنهن سبق العاذلات بشربة

كميت متى ما تعل بالماء تزبد[26]

واختلف عدي بن زيد العبادي إلى الأديرة ومساكن الرهبان وكان مجيداً في الزهد والنسك وضرب الأمثال والحكمة ووصف الخمر التي كان

كلفا بها مجيداً في وصفها لاقتران وصفها بذكر العذل والعاذلين، قال:

يكثر العاذلون في وضح الصبح
يقولون لي أما تستفيق
ويندبون فيك يا ابنة عبد
الله والقلب عندكم موثوق
لست أدري إذا أكثروا العذل فيها
أعدوٌ يلومني أم صديق[27]

ويتضح مما سبق أن العذل والعذول ظاهرة فنية بارزة في الشعر العربي القديم، ويعتمد عليها في بناء القصيدة مدحاً أو هجاءً أو رثاءً أو فخراً أو وصفاً للطبيعة أو حتى في شعر النقائض، ويأتي في مقدمة القصيدة، ووسطها وختامها، ويكفينا النظر في شعر جرير لنقف فيه على أن حديث العذل والعذول ظاهرة ملفتة للنظر في الشعر الأموي عامة وفي شعره خاصة، فقد تحدث عن العذول النمام المفسد بين الناس بالكذب عليه وهو يمدح الحجاج بن يوسف الثقفي، ويبدأ نقيضته الدامغة في هجاء الفرزدق والراعي النميري بحديث العذل والعذول، ويتلازم في شعره ذكر العذل والعذول بذكر الشيب والشباب والفراق، ويذكر العذول الناصح والواشي والرقيب واللائم[28]، وكذلك يشكو الفرزدق الشيب في مطلع قصيدة يمدح بها الحجاج ذاكراً العذل والعذول، وكذلك في مدحه ليزيد بن عبد الملك[29]، وحديث العذل والعذول مكمل للصورة الغزلية في مديح بشار لعقبة بن سلم ومديح مسلم بن الوليد ليزيد بن مزيد الشيباني والشريف الرضي للطائع العباسي وبهاء الدولة[30]، ويكثر العذل والعذول في سيفيات المتنبي وكافورياته، ولعل المتنبي أحسن الشعراء تصويراً لمعنى العذول الرسول الوسيط في قوله:

ما لنا كلنا جوى يا رسول
أنا أهوى وقلبك المتبول
كلما عاد من بعثت إليها
غار مني وخان فيما يقول[31]

وهما بيتان في مطلع آخر قصيدة مدح بها سيف الدولة الحمداني قبل أن يتوجه إلى كافور الاخشيدي وهما صلب القصيدة وعصب الصورة فيها، وأفرط ابن المعتز في الجمع بين العذل والعذول والشيب والشباب ذاكراً أن اللهو مع الشيب من موجبات اللوم لأن شيب الرأس من موجبات الاتعاظ والعبرة[32]، وما أجمل قول الشريف الرضي:

قل لعذولي اليوم ثم صامتاً
فقد كفاني الشيب أن أعذلا[33]

وترك أبو نواس مجموعة طيبة من المعاني والصور المتعلقة بالعذل والعذول في شعره الخمري، وخاصة حين منعه الأمين عن شرب الخمر وحين لامه النظام إمام المعتزلة في شربها، فقد حاوره في مسألة العفو، وافتتح إحدى قصائده بطلب ترك اللوم، واتخذ من لوم اللائمين وسيلة إلى الكشف عن نزعته الحضارية التي تميل إلى التجديد وتتخبط في المعاني القديمة، التي ولد منها معاني جديدة في رقة أسلوبية وشفافية تعبير، ويتكرر في شعره أن العاذلين اللائمين ما زادوه إلا لحاجة في طلب الخمر[34]، وكما تنوعت المعاني تنوعت الأساليب ما بين الاستفهام والتوكيد والشرط والأمر والنهي والإخبار، إلى جانب براعة الصورة الدالة على معان خاصة، ومن المعاني الطريفة الإشارة إلى تأثير الشيب في امتناع الشعراء عن الخمر ورفضهم أقوال العذال وتمسكهم بشربها، ذلك المعنى الذي جاء في صياغة جميلة وصور

العذول في الشعر العربي

بديعة، مثلما نجد في شعر ابن المعتز ومسلم بن الوليد[35]. ومن المعاني الطريفة تعبير الشعراء عن خوفهم من العذل والعذول، ومن ذلك قول ذي الرمة:

فجئت وقد أيقنت أن تسعديني

وقد طار قلبي من عدو أحاذره[36]

وقول بشار:

حبيبا صاحبي أم العلاء

واحذرا طرف عينها الحوراء[37]

وقول ابن المعتز:

ما راعنا تحت الدجى شيء سوى

شبه النجوم بأعين الرقباء[38]

ومن ثم فقد عبر الشعراء عن معنيين طريفين آخرين هما اختلاس النظرة وكتمان سر الحب، فابن الرومي يختلس النظرة في لفظ رقيق وأسلوب بسيط عجلاً في لحظة توديع خوفاً من العذال واللائمين والرقباء، قال:

خلست منها نظرة على وجل

آخرها أولها من العجل[39]

ويحب الشريف الرضي أن يرسل كتاب شوق إلى من يحب لولا خوف الرقيب الذي يقف بين الشفاه ويحول بين الأفواه، ويقول جميل بثينة:

كتمان سرك يا بثين فإنما

عند الأمين تغيب الأسرار

وقال:

وكتمت سرك في الفؤاد مجمجماً

إن الكتوم لسره لجدير[40]

وقال ابن المعتز:

كتمت حبك حتى

كتمت كتماني

فلم يمكن لي به

من ذكره بلساني[41]

ولما كان الشعراء لا يطيقون ضغط الحب ولواعج الشوق، فقد عبروا من طرف آخر عن إذاعة هذا الحب رغماً عنهم تارة بالدمع وتارة بالعيون معبرين بذلك عن المعنى الشائع (الصب تفضحه عيون) مثلما نجد في قول ابن زيدون:

كان سري مكتماً

وهو الآن قد علن

ويرى ابن زيدون الوداع إذاعة لأسرار الحب، قال:

ودع الصبر محب ودعك

ذائع من سره ما استودعك[42]

ومن إبداع المتنبي في هذا المعنى قوله:

كتمت حبي حتى عنك تكرمة

ثم استوى فيه إسراري وإعلاني

كأنه زاد حتى فاض عن جسدي

فصار سقمي به في جسم كتماني

وفي قوله:

وكاتم الحب يوم البين منتهك

وصاحب الدمع لا تخفى سرائره[43]

الصورة والأبعاد:

لقد كانت المعاني الشعرية على طرافتها وقدرتها تقريراً لحقائق بقدر ما كانت ذات دلالات

وإيحاءات نفسية رائعة، بعبارة أخرى كانت تصويراً للحظات نفسية وإبرازا لمشاعر ورغبات مكبوتة، ومن خلال وصف العذول الواشي والرقيب والرسول وصفاً دقيقاً داخلياً وخارجياً، ولقد تنوعت الأوصاف تبعاً لتنوع أحاسيس الشعراء ومشاعرهم وطرائق تعبيرهم، واستعان الشعراء بخيالهم الواسع على إخراج المعاني النفسية، من خلال حسن اختيار الألفاظ الدالة بدقة وعناية، والاتيان بالصور البيانية (استعارة وتشبيهاً وكناية) والاتيان بالقصة المصورة أو الأسلوب القصصي التصويري، مثلما نجد في قصص امرئ القيس ومغامراته العاطفية التي حكى لنا بعضاً منها في معلقته، وفي رائية عمر ابن أبي ربيعة حيث نجد الوصف والتصوير والتحليل والتفصيل والعناية برسم البيئة الفنية، إلى جانب تحليل مشاعر الشاعر ومعشوقه عن طريق ذكر الرقيب والواشي والرسول وكيفية التخلص منهم أو التغلب عليهم، وقد استعان الشعراء في صورهم بالصنعة اللفظية والمعنوية وبالأمثال والأقوال السائرة التي تجري مجرى المثل مثلما نجد في قول ابن زيدون:

لا يـــزال مـــن حـاســـده مكـثـر

أو فعـل سبـق السيـف العـذل[٤٤]

وفي قول الشريف الرضي:

قـد سبـق السيـف عـذل عـاذلـه

لـمـا تـبـارى الحـسـام والـعـذل[٤٥]

فسبق السيف العذل، مثل قاله ضبة بن أود حين لامه الناس على قتله قاتل ابنه في الحرم، وهو مثل يضرب للأمر الذي فات فلا يمكن تداركه، وبراعة الشاعرين في أنهما نقلا المثل من ملابساته التاريخية إلى الحديث عن العذل والعذول، ولعل الاستعانة بالأمثال في تصوير المعاني قد جعل كثيراً من الأبيات تأتي كالأمثال السائرة، فغلب على الصور طابع الطرافة والحكمة والتمثيل في أعقاب المعاني، وفي شعر جرير نغمة عذربة وعفة طاغية وكثير من الصور الشعرية التي تخير لها ألفاظاً غاية في الرقة، لتعبر عن حالات نفسية خاصة به كعاشق محب ولم تخل من القصة والحوار، ومنعاً للاستطراد يمكننا القول بأن الشعراء تركوا لنا صوراً كثيرة في شعر العذل والعذول، هي الصورة الوصفية للعذول، وصورة الرقيب والواشي والرسول وبعض الصور الطريفة الأخرى.

وفي الصورة الوصفية:

تحدث الشعراء عن أوصاف العذول الخلقية والأخلاقية والمادية والمعنوية، من مثل كونه شخصاً عنيفاً نفاثاً في العقد، أخلاقه أخلاق اللئام، فالعذول لئيم جاهل، ويفلسف الشريف الرضي اللؤم مؤكداً أنه يكون في الأصول ودليله غدر الخليل، قال:

وأول لـؤم الـمـرء لـؤم أصـولـه

وأول غـــدر الـــمـــرء غـــدر خـلـيـل

ولذلك حق للشريف أن يقول:

عذولي من أوطا قرا العجز مركباً

ولـكـن ظـهـر الـعـزم غـيـر ذلـــول[٤٦]

وإلى جانب العنف والنفث في العقد واللؤم، فالعذول عدو كاذب، وقد ابتلى ابن زيدون بالعواذل الأعداء الكاذبين فأبدع في وصفهم وكشف عن أثر الكذب حين رأى تبدل الحبيبة، كما كشف سر عداء العواذل للمحبين في نونيته المشهورة حيث قال:

غيظ العدا من تساقينا الهوى فدعوا

بـأن نـغـص فـقـال الـدهـر أمـيـنـا

يا ليت شعري ولم نعتب أعاديكم

هل نال حظاً من العتبى أعادينا[47]

والعذول حاسد ظالم ليست أخلاقه كأخلاق المحب في شعر ابن المعتز الذي يصور غيظ الحسود الظالم في قوله:

لم يدر ما تحت التجمل حاسد

بالغيظ يقعد مرة ويقوم

قل للحسود إذا تنفس صعدة

يا ظالماً وكأنه مظلوم[48]

والعذول لا وفاء عنده في شعر ابن زيدون، لذلك يقول المتنبي لا تطمع في مودة حاسد أي العذول، الذي هو ناصح شرير غير صادق في نعمه في شعر جرير بل إن ابن المعتز يرد نصيحة العذول ويدعو إلى عدم طاعته أو سماع نصحه في قوله:

ورب مثلك قد ضاعت نصيحته

ولم يطق ود ذي رأي ولا أدب[49]

ويتعجب ابن المعتز من الناصح الذي لم يطع ويستمر في نصحه، ورغم أن ابن الفارض له نظرة صوفية إلا أنه ترك صورة شعرية تدور حول نصح العذول يكشف فيها عن شغله بالهوى وصمه أذنيه عن اللوم والعذل، كما يكشف عن عنف العذول ولؤمه لأنه شخص انحرف عن طريق الهداية فوجب علي ابن الفارض أن يهديه، وهدايته إياه تعادل ثواب حجته وأجر عمرته في سبيل الله، فالعذال واللائمون يجهلون المحبة الحقيقية ويزعمون في الوقت نفسه أنهم يهدون إلى الصواب بلومهم، في حين أنهم يهدون إلى الضلال[50]، وهكذا نجد في أوصاف العذول الصورة كريهة إنسانياً في أوصافها الخلقية والأخلاقية والمادية والمعنوية، ثم راح الشعراء يخصصون هذه الأوصاف في حديثهم عن الرقيب والواشي والرسول.. إلخ.

صورة العذول الرقيب

هي صورة متميزة عن غيرها من حيث فرط إحساس الشعراء بالخوف من الرقيب، وهو إحساس طرحه الشعراء على ما حولهم من الأشياء، فقدموا بذلك معاني شعرية رقيقة وطريفة في صور أكثر رقة وطرافة، فالعذول الرقيب ينغص على العاشق عشقه حتى إنه لينغص على العاشق عشق نفسه، في قول أبي تمام:

غير أني لو كنت أعشق نفسي

لتنغصت عشقها بالرقيب[51]

ويخشى العباس بن الأحنف القتل بسبب الرقيب الذي ينقل خبر حبه لصاحبته، قال:

يظل لساني يشتكي الشوق والهوى

وقلبي كذى حبس لقتل مراقب[52]

ويروع الرقيب ابن المعتز في قوله:

ما راعنا تحت الدجى شيء سوى

شبه النجوم بأعين الرقباء

ويغار ابن المعتز على المحبوب من عيون الرقباء، وأتعس أوقاته ولحظاته أن يبتلى بالرقيب ويتفنن في تصوير هذا البلاء، وأسعد لحظات ابن المعتز أن يبيت محبوبه عنده بلا خوف من أعين الرقباء، وقد تفنن في تصوير الخوف من الرقيب في هذه الصورة الجميلة:

وجنة معشوق رأى عاشقاً

فاصفر ثم احمر خوف رقيب[53]

وتفنن الشعراء في تحايلهم وتخلصهم من الرقباء، فأبو فراس الحمداني يلبس رداء الليل

حتى لا يراه العذول الرقيب في قوله:

لبسنا رداء الليل والليل واضح
إلى أن تردى رأسه بمشيب
وبتنا كغصني بانة عابثتهما
مع الصبح ريح شمأل وجنوب[54]

وتتخطى صورة الرقيب الرؤية البصرية المادية وتتجاوز الرؤية العقلية الذهنية إلى الرؤية المعتمدة علي البصيرة في شعر ابن الفارض وابن عربي بما لها من أساس نفسي فريد، يبدأ بالمدركات الحسية ثم يمتزج بالمشاعر الوجدانية في تراسل يذوب تلك الإحساسات في ذوب واحد، لذلك عبرت صورة العذول الرقيب في شعريهما عن العالم الداخلي الرحيب للشاعر، باعتمادها على مدركات البيئة الحسية واستلهامها الجو والتراث الإسلامي من القرآن والسنة، إلى جانب الطابع الخاص للشاعر المحور والمولد للتجربة، وقد جاءت صورة العذول الرقيب في شعريهما في أسلوب قصصي حواري، ومتى كان الشعر الرومانس الوجداني ذا طابع قصصي كانت الوحدة العضوية فيه أظهر، إذ يبدو متماسكاً تظهر فيه الأفكار والأحاسيس صوراً تحليلية للمواقف ومن ثم تبدو شخصية العذول رمزية ذات اتجاه فلسفي غيبي واتجاه سيكلوجي نفسي واتجاه لغوي من الإيحاء والإيهام والارتفاع إلى وحدة المعرفة، والنفس مصدر المعرفة، ولها استعدادها للانسلاخ عن البشرية وقتاً من الأوقات أو في لمحة من اللمحات، ومن ثم تبدو صورة الطيف في شعر ابن الفارض (طيف الملام) من القوى الباطنة التي تدرك بها الحقائق، وتعتمد الصورة كذلك في شعر العذريين على الرمز، فهي رمز إلى وحدة المعرفة، وللرقيب أكثر من معنى في شعر ابن الفارض، فهو العقل والمقاوم والناظر، وهو من أهل العلم والمعرفة بهذا النوع من السرائر، فالرقيب قلب لفكره بحيث تغنيه أذن الرقيب عن رؤية العين، ويظهر الرقيب من جهة المعنى الباطن في النفس وما كان الرقيب يعلم قبل كشف حجاب جسمه بما كان يخفيه من السر، والرقيب ذو نفس نمامة وعدم البوح باسمه أثر من آثار إخفاء المحب لحب الحبيبة له، وصورة الرقيب كما تبدو في التائية الكبرى أو نظم السلوك لابن الفارض، نحول وضنى وتجربة ذاتية متفردة وكشف لحقيقة سره وفضح لخفية أمره، والشاعر لا يسمع الملام ولا يرى سوى الحبيبة أملا في أن ترجع إليه يوماً وهي لا ترحمه، فيبث شكواه في نغمة حزينة باكية، ومن أجمل ما قاله ابن الفارض في هذا الصدد قوله إن المحبوبة أقامت لصيانة حبها في السر من نفس على نفس مراقباً، هو خواطر قلبي لمحبتها، وقد عبر عن ذلك في هذه الصورة الجميلة:

أقامت لها مني عليَّ مراقباً
خواطر قلبي بالهوى إن ألمت[55]

صورة العذول الرسول

تتردد كثيراً في الشعر وهي محددة الملامح واضحة القسمات، فالرسول هو الواسطة أو حلقة الوصل بين المحبين، والرسول ليل والليل قواد، والعذال هم رسل الهوى، والرسول هو الذي يبشر بالزيارة أو الذي يفرج كربة العاشق، والرسول هو الذي يحمل المواعيد ويمشي سراً إلى المحبوبة، والرسول هو الذي يفرج كربة الشاعر لأنه المبعوث إلى لقاء المحبوبة من قبل الشاعر، وهو المبعوث أيضاً من قبل الحبيبة، فقد كانت تراسل المحبوب، وزلات رسل الهوى لا تقال، وانظر هذه الصورة الطريفة لابن المعتز:

كم لي من عذول

بت له عذولا

فرق لي وأمسى

على الهوى دليلا

وصار لي رسولا

وترك الفضولا

وقاد لي حبيبي

ولم يكن ثقيلا[٥٦]

ويجمع كثير عزة بين كذب الوشاة وإرسال الرسل[٥٧]، ويجعل جميل اللحظ رسولاً بينه وبين المحبوبة في قوله:

ولكن جعلت اللحظ بيني وبينها

رسولاً فأدى ما تجن الضمائر[٥٨]

ويرد جرير الرسول ومن أجمل الصور الشعرية في هذا الصدد قول الشريف الرضي:

عندي رسائل شوق لست أذكرها

لولا الرقيب لبلغتها فاك[٥٩]

ويقول ابن زيدون إن العذول الرسول علمنا كيف نكتم سر حبنا، والرسول غيور يهدي وعيده[٦٠]، والرسول طيف يتمناه أبو فراس الحمداني في قوله:

كيف السبيل إلى طيف يزاوره

والنوم في جملة الأحباب هاجره[٦١]

والرسول غيور خائن في شعر المتنبي الذي يتعجب من غيرته وخيانته في قوله:

ما لنا كلنا جوى يا رسول

أنا أهوى وقلبك المتبول

كلما عاد من بعثت إليها

غار مني وخان فيما يقول[٦٢]

والرسول في شعر ابن عربي لسان القلب للبشر بما أودعه الرحمن فيه من درر، وهو سر وجود الباب وعين حجابه، وفي شعر ابن الفارض العذال رسل الهوى، قال:

واصبر إلى العذال حباً لذكرها

كأنهم ما بيننا والهوى رسل[٦٣]

صورة العذول الواشي:

[٦٤]ترك الشعراء صوراً شعرية طريفة للعذول الواشي وهي صور تبرز أقوال الوشاة وتكشف عن تأثيرها في المحب والمحبوب، فالوشاة حسدة يسوءهم قرب الحبيب من الحبيب عند ابن زيدون، لأنهم لا يعرفون الحب ولم يتذوقوا طعمه، ويتميز الوشاة عنده بالإفك والكذب وتتبع أخبار المحبين والعمل على نشرها كيداً وفضحاً، وبذلك يفزعون الحبيب ببعض القول المكروه المنطوي على البغض والعداوة، ويصور جميل بثينة فرح الواشين حين استطاعوا بكذبهم أن يجعلوا بثينة تصرم حبله في قوله:

لقد فرح الواشون أن صرمت حبلي

بثينة إذ أبدت لنا جانب البخل[٦٥]

ويتعجب جرير من تصديق الوشاة الغاوين كما يتعجب من بغضهم وعداوتهم، قال:

ولقد عجبت من الوشاة كأنهم

بالبغض نحوك والعداوة غور[٦٦]

ويفسح أبو فراس دنياً فسيحة للوشاة والواشين في شعره، فحينما أراد أن يظهر شوقه لمحبوبته صور وصالها صعب المرام، لأنها حبيبة تتلاعب

بها أقوال الوشاة، قال:

تروغ إلى الواشين فيّ وإن لي
لأذنابها عن كل واشية وقر

فإن كان ما قال الوشاة ولم يكن
فقد يهدم الإيمان ما شيّد الكفر[٣٧]

ويشبه المتنبي نفسه بالوشاة ويبدع في تصوير تأثير أقوالهم ومرادهم وهم حسدة كذبة، فالوشايات طريق الكذب كما قال، وانظر هذه الصورة الجميلة:

طار الوشاة على صفاء ودادهم
وكذا الذباب على الطعام يطير[٣٨]

وقد ترك الشعراء مجموعة ضخمة من الصور الطريفة النادرة للعذول رسولاً أو رقيباً أو واشياً، بما تشتمل عليه من حكمة أو صياغة جديدة أو معنى نادر، ومن ذلك قول ابن الفارض:

يشي لي بي الواشي إليها ولائمي
عليها بها يبدي لديها نصيحتي[٣٩]

وهذا من تواد المحبة لأن العادة جرت بأن يشي الواشي معايب المحب إلى المحبوب، فإذا وشى الواشي للمحب معايبه مستعيناً به كان نادراً، كما جرت العادة بأن يلوم المحب على محبة المحبوب في خفية منه ولا يبدي نصيحته عند محبوبه، فإذا لام المحب ونصحه عند محبوبه مستعيناً بوجود المحبوب كان نادرا، ويشتمل هذا البيت علي إجمال ما فصل قبل ذلك حيث قال (فلاح وواش) وأومأ هنا بلفظ (بي) على تحقق الواشي بذاته، وبلفظ (بها) على تحقق ا للائم بذات المحب، فالواشي هو المحب والمحب هو المحبوب والمحبوب هو اللائم فالكل واحد.

أبعاد الصورة

لصورة العذول بعد فني ومعرفي واجتماعي ونفسي، ومن ثم كانت لغة الشعراء أخلاقية واجتماعية وبيولوجية وتصوفية، ويتمثل البعد الفني في القول بأن اجتماع العذول والمحب في الشعر يدعو إلى التناقض، مما يدعم القول بأن شخصية العذول لا وجود لها، وإنما برزت في الأدب العربي لأنه أدب قادر على تحويل بعض الشخوص إلى هياكل فنية حية، والشخوص الأدبية صور متخيلة وحين تقدم على أنها هياكل فنية، فإن ذلك يعني أنها من لحم ودم وعظام وتتجول في الشوارع، ولم يفرق النقد بين السلوك الفني والسلوك الشخصي للأديب، ولم ير فرقاً بين الشخوص في الأدب والشخوص في الواقع، فمحبوبات العذريين فتيات حقيقيات تذكر كتب تاريخ الأدب حيواتهن وأنسابهن، بينما هن لسن موجودات في التاريخ، وبالمثل يصدق المتلقي الشعبي كل ما يسمعه على أنه حقيقة، فشخصية العذول في الأدب العربي شخصية فنية تكشف حقيقة مؤداها أن منجزات الخيال وقائع حية وليست خلقاً فنياً فحسب[٤٠]، ومما يؤكد أن العذول شخصية فنية وليست حقيقية أنه في الشعر شخص ضبابي سرابي متقلب لا يثبت على أمر واحد، فتارة تراه في زي الملوك وأخرى في زي الصعاليك وقطاع الطرق والفتاك واللصوص، وتارة في زي الأخ والصديق، وتارة في زي المنافس، وتارة في زي الناصح والرسول، وتارة في زي اللائم والواشي والنمام، وتارة في زي الناصح والرسول أو الوسيط، وفي حديث الشعراء عن العذول الوسيط تختلط الذات الشاعرة (المتخيلة) بالذات الحقيقية، مما يعني أن شخصية العذول مخترعة من ذات الشاعر وهي في الوقت نفسه شخصية

لها وجود حقيقي، ولكنها في الشعر تختلف عن هذا الوجود الحقيقي في الدرجة أو في النوع[٧١]، ولولا العذول الرسول أو الوسيط لما عرفنا هذا الشعر العذري الرائع العذب، فالعذول الوسيط أو الرسول شخصية مجازية متحركة متنقلة تلقائيا في شعر الغزل والمدح والكرم والهجاء، وتكرار الحديث عنها يجعلها شخصية حية متعددة مع أنها متخيلة غامضة، بدليل تأرجح تعامل الشعراء معها ومعالجتهم الفنية لها، فتارة يكون العذول الوسيط أو الرسول سبباً في إفساد العلاقة بين المحبين، فيستحق لذلك كل لعن وسب و شتم وعناد، وتارة يكون سبباً في إكمال العلاقة فيستحق كل ثناء وبخاصة حين يكون طيف خيال، وفي شخصية العذول يتحرك الوجود المتعدد بعيداً عن ادعاء الثبات، ومن ثم يبرز البعد الفني للحياة الإنسانية، فالشاعر كأي فنان يتنبأ عندما يمر بأزمة الرغبة في التنبؤ.

وعلى الرغم من أن شخصية العذول كريهة إنسانياً كما لمسناها في أوصاف الشعراء، إلا أنها محبوبة فنياً في شعرنا القديم، فقد تفنن الشعراء في وصف العذول الذي يسعى إلى إفساد العلاقة بين المحبين، راسمين بذلك صورة إنسانية كريهة لهذه الشخصية، إلا أنهم تفننوا في استغلال هذه الشخصية الكريهة إنسانياً في التعبير عن أدق معاني الحب والعشق والغرام والصد والهجران، وفي رسم المواقف التي تكشف عن أحوال المحبين والحاقدين والحاسدين كما تكشف عن أثر اللوم والتقريع في المحبين، والكشف عن أدق الخصائص النفسية للمحب والعذول، ويمكن القول أن حديث العذل والعذول تقليد فني سار عليه الشعراء لاحق عن سابق وليس له صدق واقعي، فحديث العذل والعذول وسيلة فنية في شعر الكرم افتتح بها الشعراء قصائدهم، وكم من شاعر غزل غير معروف بالحب أو مغامراته العاطفية نراه يتحدث عن العذل والعذول، مما يدعم القول بأن حديثه من قبيل التقليد الفني لا صلة له بالصدق الواقعي، والشعراء المعروفون بقصص حبهم الطاهر العفيف، فحديث العذل والعذول عندهم موافق للتقليد الفني والصدق الواقعي، فالشاعر العذري يصدر عن تجربة حقيقية لأنه يعيش حباً حرم منه بسبب العذول الواشي أو الرقيب، والعذريون جميعاً حرموا من محبوباتهم، والوحيد (قيس) الذي تزوج بلبنى أجبر بعد ذلك على طلاقها كما قال طه حسين وروايات التاريخ الأدبي[٧٢]، أما الشعراء الذين لم يكن في أخبارهم ما يشير إلى أنهم مروا بتجربة حب مشوبة بأفعال الوشاة والرقباء، فشعرهم من قبيل الجري وراء التقليد الفني، ولقد كان الشاعر العذري يؤلف بين الأشتات عن طريق التمثيل المعتمد على الخيال، لأنه شديد الحساسية لعاطفته المفرطة تجاه المشكلات، لذلك توحد مع الموضوعات الخارجية عن طريق التقمص الوجداني واستخدام التمثيل الشخصي والرمزي، وإبداعه يدخل في مجال نشاطه اليومي، لذلك ابتكر شخصية العذول لأنها نشاط يومي يمارسه، فهو يحب ويخشى على حبه من المحيط الذي يمارس فيه هذا الحب، لذلك تغدو شخصية العذول رمزاً إلى نفسيته وواقعه الخارجي وما ينطوي عليه، ورمزاً خيالياً يتمناه ويحمله كل ما يود أن يقوم به من نشاط في عملية حبه تلك، فشخصية العذول رمز فني خيالي أبدعه الشاعر ليتحرر من الأنماط التقليدية المألوفة إلى أنماط جديدة مفتوحة بلا قيود ولا حدود في التعبير،

لقد تقمص الشاعر العذري شخصية العذول حتى لا يتقيد بقوانين المنطق أو أرض الواقع، وبذلك يمكنه توليد عدد من الأفكار الخيالية التي تتضمن حلولاً مثالية في جو خال من التقييد، إذ تتيح شخصية العذول للشاعر أن يجمع بين الشيء ونقيضه (الحب والعذل والحبيب والعذول)، ومن ثم تتزاوج وتتساوق العلاقات المتناقضة في أسلوب مناسب للتعبير عن حالة الشاعر النفسية والعاطفية، فالشاعر العذري يفكر تفكيراً مضنياً في موضوع حبه وصد صاحبته وهجرانها، وحين يعجز عن إيجاد حل لها فإنه ينصرف إلى مواقف وموضوعات تبدو لا علاقة لها بمشكلته، ثم بعد فترة يهبط عليه الوحي أو الإلهام الفني متمثلاً في شخصية العذول فيشعر براحة نفسية، ويحمل هذه الشخصية كل ما يتمناه في شعوره.

ويتمثل البعد المعرفي في إلحاح الشاعر علي شخصية العذول في الرغبة في إدراك سر الحب وكنهه، لأنه بالحب يستطيع أن يعرف العالم من حوله، لأن الحب حل لكل المشاكل الإنسانية وصانع المعجزات نشاطاً أو إبداعاً أو فعلاً، ومحاولات الشاعر مع العذول إنما هي في سبيل الوصول إلى الحب الحقيقي الذي فيه شيء من كل شيء، شيء من الروح وشيء من العقل وشيء من القلب وشيء من الجسد[٧٢]، وفي الشعر العذري يبدو الحب وسيلة الشاعر إلى فهم العالم وإقامة علاقة سوية معه، والعذول هو الوسيلة لإدراك الحب وفهم العالم وإقامة العلاقة السوية معه، فالشاعر العذري يحب ذاته حباً يكاد يفصله عن العالم من حوله، ومن ثم فإنه يحتاج لكي يفهم هذا العالم ويتعايش معه إلى وسيط أو شخص ثالث، يبث علي لسانه ما يريد أو يتصور أنه يحقق له ذلك، فالحب الحقيقي مصير واتجاه نحو الآخر وبدايته خبرة ذاتية يتعرف فيها الفرد على الآخر ثم علاقة شخصية قوامها التبادل، فالإنسان يعرف الحب ويدرك علاقته العميقة من خلال أقرانه وإخوانه، ومن ثم تزدهر الحياة الإنسانية وتنمو في جو دافئ تنتقل فيه العلاقة الشخصية إلى عالم إنساني، يشعر فيه الإنسان بأنه ليس إنساناً إلا بالآخرين ومع الآخرين، وغاية هذا الحب السعادة، التي يريد الشاعر العذري أن يعرف أين هي، وحين يصور المحبوبة أباً حنوناً يعطف على أبنائه أو ذاتاً معشوقة تبادله حباً بحب، أو أنها شخصية معذبة تتألم لآلامه، فإنه يقدم تصوره العقلي والنفسي لطبيعة حبه[٧١]، والعربي الشرقي يحتاج دائماً إلى وسيط أو طرف ثالث (عذول) لاستكشاف العالم ومعرفته من حوله، فهو لم يعرف علاقة الأرض بالسماء إلا من خلال الرسول، ودائماً كانت القوى الغيبية تشكل وسيطاً بينه وبين المجهول، وحتى فهم الشعر فقد تم عن طريق الوسيط وهو الجني أو الرئي، ولم يدرك الحب إلا من خلال الوسيط المتمثل في العذول، وقد آمن الشعراء بخلود الحب لأن الحب الخالد هو الحقيقي الذي يعني السعادة والمعرفة، مصداقاً لقول أرسطو بأن الحب الذي ينتهي ليس حباً حقيقياً، وقد أدرك الشعراء أن الجو الروحي الوحيد الذي يمكن أن يتنفسوا فيه هو جو المحبة، الذي تكتسب النفس الإنسانية فيه قيمة انطولوجية لا سبيل إلى تعويضها أو استبدالها بغيرها، لذلك قدم الشعراء تصورات مثالية للعالم من حولنا، فالحب أعظم تجربة ميتافيزيقية عرفها الإنسان، ومحاولات الشعراء مع العذول مركب

العذول في الشعر العربي

إبداعي يختلط فيه العقلي والصوفي والقدسي والدنيوي، ويغدو الحب فيه ظاهرة إنسانية متكاملة، أو قوة كونية كبرى يشعر الإنسان معها أنه كل حي متكامل ينبض بالحياة[٧٥].

ويتمثل البعد النفسي لصورة العذول في القول بأنها من قبيل الهروب النفسي من الواقع الذي يعيشه الشعراء، وهو الفشل في لقاء المحبوبة، فقد كان الشاعر العذري يحلم بهذا اللقاء ويمضي الوقت عاطلاً في انتظاره، فإن لم يتحقق ذلك الحلم فذلك حكم القدر المتمثل في العذول الواشي والنمام الذي يسعى دائماً إلى التفرقة بين المحبين، ومن ثم يعيش الشاعر العذري في ماضيه ويتعلق بالروحانيات ولا ينغمس في الماديات، وكان يشعر أن الأرض موافقة لأهوائه وأن السماء منعمة عليه، وإحساسه بالعذول الرقيب نتيجة قلقة المستمر المشوب بيقظة الشك فيما يتعلق بمشكلة الوجود، فتحوصل داخل ذاته يتأملها ويعبر عنها دون أن يشعر بالسكينة والهدوء والموادعة أو ما يرجى به الصلاح بين الناس بسبب إحساسه بالعذول[٧٦]، لذلك ألزم نفسه بالحب والخير وألزم غيره به، وعقد الأحاديث التي تؤدي إلى الفضيلة المتعلقة بالجمال المعنوي الذي يجمع بين شتى النفوس، بل وتعلق بالجمال الأزلي المطلق الأبدي الذي يخلع على الحياة قيمتها، والعذول وسيط يدفع النفس إلى الانتقال من حب الأجساد إلى حب النفوس الجميلة، لقد أراد الشاعر العذري أن يصادق نفسه ليستطيع أن يصادق الآخرين من خلال حديثه عن العذول، ومن لا يعرف أن يصادق نفسه عاجز عن أن يصادق الآخرين، فالشاعر إنسان مأزوم نفسياً يحتاج إلى من يمد له يد العون ويقاسمه أفراحه ويشاركه نجاحه، أي في حاجة إلى صديق وهو العذول أو الوسيط أو الطرف الثالث، وهو أدرى الناس بمزاج الشاعر ويواسيه وقت الشدة، وفكرة الوسيط تجعل من الحب قيمة استيعابية لا تقبل القسمة، والوسيط مغامر والحب لا يحيا إلا في جو حافل بالمغامرات والغزوات والمفاجآت، ومن ثم كان الشاعر الرومانسي يجاهد عشرات السنين ليظفر بقبلة واحدة، وبالحب يستطيع الشاعر أن يحيا في جو عاصف ملؤه التهديد والوعيد، وقد يقال أن الحب في صميمه تلاقي الأنا والأنت بدون واسطة، إذ تنشأ العلاقة بين المحبين مباشرة بلا وسائط أو حلقات اتصال، فالحب لا يقبل فكرة الوسيط أو الحكم، لأن الحكم لن يكون قاضياً عادلاً أو وسيطاً محايداً يفصل بين الطرفين، بل سيكون شخصاً فضولياً أو عذولاً دخيلاً لا موضوع له بين العاشقين، ولكن واقع الشعر يكشف عن تعلق آمال الشاعر في الحياة على ذات أخرى، لأنه يفتقر إلى الوحدة النفسية لأن ميوله متعارضة متنافرة غير متماسكة، ومن ثم فهو في حاجة إلى موضع يكمله ويحقق ترقيه ويسد ما فيه من نقص وعجز، ولو لا هذا الشعور لما نشأ لديه ذلك الحنين الغامض إلى التلاقي الذي يحرر ما في نفسه من إحساس بالقلق، ويتعلق الشاعر بذكريات الطفولة ومواقفها المبكرة التي يكون الشعور فيها مستعداً لتقبل الانطباعات الجديدة الواردة إليه من عالم الواقع، وهي التي تكمن في اللاشعور وتعمل على تثبيت الحب كما يقول دعاة التحليل النفسي، عن طريق ما أطلق عليه الرغبة في إعادة تركيب موقف أصلي، عن طريق إسقاط الشاعر لتلك المواقف على العالم الخارجي إشباعاً لميوله وتحقيقاً لاكتمالها، والمرأة

تتجاوب مع أحداث الطفولة وذكرياتها الغامضة وتحقق السعادة أو الشقاء وفقاً لما تتجه إليه ميولنا، ومن ثم كان الحب أخطر حدث في حياة الإنسان لأنه يمس صميم شخصيته وجوهر وجوده الباطني، والشاعر في حالة شوق واشتياق والشوق ضني وعذاب ما لم تعرف النفس ما إليه تنزع وبه تتعلق، فتذهب في البحث عنه كل مذهب، ما إن تطأ درباً حتى تغلق دونها المسالك والآفاق، فتظل قلقة مضطربة حتى تنكشف لها الحقيقة، فالشاعر مشوق وشوقه متعلق بصميم الحياة من حيث النشأة الأولى والحنين إلى الأصل، وإحساس الشاعر بالغربة ناتج عن قدرته على إدراك ما لا يدرك غيره، ومن ثم فسر آلامه وعذابه من قدرته على بناء مثال فذ من محض خياله[٣٧].

الحواشي

١ - لسان العرب، ج ١١، ط دار الفكر العربي، القاهرة/٤٢٧، ٤٣٢.

٢ - السابق/٢٢٧، ٦٨٤.

٣ - ابن سيده: المخصص، ج ٣، ط دار الآفاق الجديدة، بيروت/١٧٧.

٤ - الزوزني: شرح المعلقات السبع، المكتبة التجارية، مصر/٩١.

٥ - محمد عبد المنعم خاطر: ذو الرمة غيلان بن قيس، مكتبة سماح، طنطا، مصر/٩٢.

٦ - الغزل (سلسلة فنون الأدب العربي)، دار المعارف، القاهرة/٢٩.

٧ - السابق/٢٩.

٨ - جورج غريب: أبو فراس الحمداني، دراسة في الأدب والتاريخ، ط ٢، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٥/٦٧، ١١٢.

٩ - ديوان الشريف ١، ط دار صادر، بيروت/٥٩.

١٠ - السابق/٤٠٢.

١١ - طه حسين: حديث الأربعاء، ج ٢، ط دار المعارف، القاهرة/١٠١.

١٢ - الغزل: مرجع سابق/٢٣.

١٣ - السابق/٨٠، ٩٠.

١٤ - الزوزني: شرح المعلقات السبع/١٢١.

١٥ - السابق/١٢٧.

١٦ - لويس شيخو: شعراء النطرانية في الجاهلية والإسلام، لبنان/٤٣٢.

١٧ - المفضل الضبي: المفضليات، ط ٦، تحقيق شاكر وهارون، دار المعارف، مصر/١٩٠، ٢٠٩.

١٨ - لويس شيخو: شعراء النصرانية ٢/٧٤٨.
وانظر الأصمعيات، ط ٥، تحقيق شاكر وهارون، مصر/٩٦.

١٩ - المفضليات، ط ٦/تحقيق شاكر وهارون، مصر/١١٢.

٢٠ - الأصمعيات، ط ٥/٤٨.

٢١ - المفضليات، ط ٦/ ١٢٥.

٢٢ - السابق/١٥٩.

٢٣ - السابق/٦٠، ٢٤٧.

٢٤ - السابق/٨٢، ٣٢٢.

٢٥ - السابق/٢٤٥، ٢٦٨.

٢٦ - سيف الدين الكاتب: شرح ديوان طرفة، مكتبة الحياة، بيروت/٢١،٢٢.

٢٧ - طه حسين: حديث الأربعاء، ج ٢/٧٣.

٢٨ - محمد إسماعيل الصاوي: شرح وتحقيق ديوان جرير، مط الصاوي ١٣٥٣هـ/ متفرقة.

٢٩ - محمد كريم أحمد: شعر الفرزدق بين أصداء الجاهلية وصوت الإسلام، ط ١، مط الأمانة، مصر ١٩٨٨/ ١٨٤.

٣٠ - شرح ديوان صريع الغواني، تحقيق سامي الدهان، ط ٢، دمشق/١.

٣١ - ديوان المتنبي، شرح العكبري، ج ٤، دار المعارف، مصر/٢٠١.

٣٢ - ديوان ابن المعتز، ط دار صادر، بيروت/ متفرقة.

٣٣ - ديوان الشريف الرضي، ط دار صادر، بيروت/ ٣٢٣.

٣٤ - جورج معتوق: أبو نواس في شعره الخمري، لبنان، بيروت/٧٠.

٣٥ - ديوان ابن المعتز، صفحات متفرقة.

٣٦ - محمد عبد المنعم خاطر: ذو الرمة، مرجع سابق/ ٩٣.

٣٧ - عبد الله التطاوي: القصيدة العباسية قضايا واتجاهات، مط غريب، الفجالة، القاهرة/ ٧٤، ٧٨.

٣٨ - الديوان/ ١٥، ١٧.

٣٩ - العقاد: ابن الرومي حياته من شعره، دار المعارف، القاهرة/ ٢٨٣.

٤٠ - الديوان، تحقيق حسين نصار، مط مصر، الفجالة، القاهرة/ ٨٤، ٩٠.

٤١ - ديوان ابن المعتز/ ١١.

٤٢ - ديوان ابن زيدون، تحقيق كرم البستاني، ط بيروت/ ٩ وغيرها.

٤٣ - ديوان المتنبي، نشر المؤسسة العلمية، بيروت/ ٣٦، ٤١.

٤٤ - ديوان ابن زيدون/ ١٢٧.

٤٥ - ديوان الشريف الرضي ٢/ ٢٨٩.

٤٦ - الديوان ٢/ ١٥٢.

٤٧ - ديوان ابن زيدون/ ١٩، ١٣.

٤٨ - ديوان ابن المعتز/ ١١٧.

٤٩ - السابق/ ٢١٩.

٥٠ - ديوان ابن الفارض، شرح وتحقيق عبد الخالق محمود، ط ١، دار المعارف، مصر/ ٧٥ وغيرها.

٥١ - الغزل (فنون الأدب العربي)/ ٩١.

٥٢ - السابق/ ٩٨.

٥٣ - ديوان ابن المعتز/ ٥١ وغيرها.

٥٤ - جورج غريب: أبو فراس، مرجع سابق/ ١٢٨.

٥٥ - ديوان ابن الفارض/ ١٠٠.

٥٦ - ديوان ابن المعتز/ ٥١ وغيرها.

٥٧ - لسان العرب، ج ١١، ط دار الفكر العربي، القاهرة/ ٢٨٣.

٥٨ - الديوان، تحقيق حسين نصار، مرجع سابق/ ٨٣.

٥٩ - ديوان الشريف الرضي ٢/ ٥٩.

٦٠ - ديوان ابن زيدون/ ٢٦ وغيرها.

٦١ - جورج غريب: أبو فراس، مرجع سابق/ ١١٢.

٦٢ - أبو العلاء المعري: معجز أحمد، شرح وتحقيق عبد الحي دياب، ج ٤، دار المعارف، مصر/ ٤٠١.

٦٣ - ديوان ابن الفارض، مرجع سابق/ ١٨٧.

٦٤ - السابق/ ٢١٦.

٦٥ - ديوان جميل، تحقيق حسين نصار، مرجع سابق/ ١٧٤، ١٩٨.

٦٦ - ديوان جرير، مرجع سابق/ ١٧١.

٦٧ - جورج غريب: أبو فراس، مرجع سابق/ ٣٢.

٦٨ - ديوان المتنبي، نشر المؤسسة العلمية/ ١٠٣، ١٠٥.

٦٩ - ديوان ابن الفارض، مرجع سابق/ ٢٧٤.

٧٠ - أمريكو كاسترو: حضارة العرب في أسبانيا، ترجمة وتعليق سليمان العطار، دار الثقافة، الفجالة، مصر/ ١٧٥.

٧١ - السابق/ ١٩٠.

٧٢ - طه حسين: حديث الأربعاء، ج ٢/ ٢٤٠.

٧٣ - زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، الفجالة، مصر/ ٧، ٨.

٧٤ - السابق/ ١٥٥.

٧٥ - السابق/ ١٦.

٧٦ - ابن سيده: المخصص/ ٧٠.

٧٧ - مجموعة من الأساتذة: دراسات في الشعرية الشابي نموذجاً، بيت الحكمة، قرطاج ١٩٨٨/ ١٤، ٢٢.

المصادر والمراجع

١ - الأصمعيات، ط ٥، تحقيق محمود شاكر وعبد السلام هارون، مصر.

٢ - أمريكو كاسترو: حضارة العرب في أسبانيا، ترجمة وتعليق سليمان العطار، دار الثقافة، الفجالة، مصر.

٣ - جورج غريب: أبو فراس الحمداني دراسة في الأدب والتاريخ، ط ٣، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٥.

٤ - جورج معتوق: أبو نواس في شعره الخمري، لبنان، بيروت.

٥ - ديوان جرير، شرح وتحقيق محمد إسماعيل الصاوي، مط الصاوي، القاهرة ١٣٥٣هـ.

٦ - ديوان جميل بثينة، تحقيق حسين نصار، مط مصر، الفجالة، القاهرة.

٧ - ديوان طرفة بن العبد، شرح سيف الدين الكاتب، مكتبة الحياة، بيروت.

٨ - ديوان ابن زيدون، تحقيق كرم البستاني، ط بيروت.

٩ - ديوان صريع الغواني، تحقيق سامي الدهان، ط ٢، دمشق.

١٠ - ديوان الشريف الرضي، ط دار صادر، بيروت.

١١ - ديوان المتنبي، شرح العكبري، دار المعارف، مصر.

١٢ - ديوان المتنبي، نشر المؤسسة العلمية، بيروت.

١٣ - ديوان ابن الفارض، شرح وتحقيق عبد الخالق محمود، دار المعارف، مصر.

١٤ - الزوزني: شرح المعلقات السبع، المكتبة التجارية، مصر.

١٥ - زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، الفجالة، مصر.

١٦ - زكريا إبراهيم: المشكلة الأخلاقية، مصر ١٩٦٩.

١٧ - ابن سيده: المخصص، ج ٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٨ - عبد الله التطاوي: القصيدة العباسية قضايا واتجاهات، مكتبة غريب، الفجالة، مصر.

١٩ - العقاد: ابن الرومي حياته من شعره، دار المعارف، القاهرة.

٢٠ - أبو العلاء المعري: معجز أحمد شرح وتحقيق عبد الحي دياب، دار المعارف، مصر.

٢١ - طه حسين: حديث الأربعاء، دار المعارف، مصر.

٢٢ - طه الحاجري: بشار بن برد (سلسلة نوابغ الأدب العربي)، دار المعارف، مصر.

٢٣ - الغزل سلسلة فنون الأدب العربي، دار المعارف، القاهرة.

٢٤ - لسان العرب، ج ١١، ط دار الفكر العربي، القاهرة، مصر ١٩٨٨.

٢٥ - لويس شيخو: شعراء النصرانية في الجاهلية والإسلام، لبنان، بيروت.

٢٦ - مجموعة من الأساتذة: دراسات في الشعرية الشابي نموذجاً، قرطاج ١٩٨٨.

٢٧ - محمد عبد المنعم خاطر: ذو الرمة غيلان بن قيس، مكتبة سماح، طنطا، مصر.

٢٨ - محمد كريم أحمد: شعر الفرزدق بين أصداء الجاهلية وصوت الإسلام، مط الأمانة، القاهرة.

٢٩ - يوسف خليف: ذو الرمة شاعر الحب والصحراء، دار المعارف، مصر.

البعد الدرامي في الأدب الشعبي أغاني ترقيص الأطفال في الأدب العربي القديم أنموذجاً

د. سمر الديوب
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم اللغة العربية
جامعة البعث - حمص - سورية

١- الأدب الشعبي

يستخدم مصطلح الثقافة الشعبية بوصفه مصطلحاً مضاداً لمصطلح الثقافة النخبوية، أو العليا. وهي مجموع العناصر التي تشكل ثقافة المجتمع. ومن هنا يمكن أن نجد أن كل ثقافة هي ثقافة شعبية بمعنى ما. ويتفرع عن الثقافة الشعبية أدب شعبي[1] يصدر عن سواد الناس من رجال ونساء، ورعاة وسقاة.. فينتج هذا الأدبَ الرجل والمرأة على حد سواء، ويُبرز وظيفة المرأة في دفع ثقافة مجتمعها وتطويرها. ويمكن أن نقول: إن الأدب الشعبي خلاف أدب النخبة يثير مشكلة يمكن تسميتها «الأمن النفسي».

ويصور الأدب الشعبي تفاصيل الحياة البسيطة، ولا تحكمه التقاليد خلاف أدب النخبة. وهو مجهول القائل غالباً مما يدل على شعبية هذا الأدب.

وإذا كانت الثقافة هي ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة والعادات الاجتماعية والأدب... فإن هذه الثقافة المكتسبة ستؤدي إلى وجود ثقافة شعبية بديلة تزحزح الثوابت، وتعيد إنتاج الواقع بصورة مغايرة عن الأنماط الثقافية السائدة. ويتعين على ذلك أن الأدب الشعبي لا يصور فقط حياة سواد الناس، ويعبر عن مشاعرهم بصدق وعفوية، ولا تحكمه التقاليد فقط. الأدب الشعبي أدب الفكر والفعل؛ ذلك لأنه إبداعي، وانتقائي، وتلقائي. وهو اجتماع الضدين: القبول من جهة، والاعتراض والإنكار من جهة أخرى. فيكون له وظيفة نقدية حين يعبر عن الذات بحرية تعبيراً صادقاً، فتظهر خصائص نفسية الشعب فيه، ويصدر عن الوجدان الجمعي.

وإن صفة الثنائية التي يتصف بها القبول/ الإنكار تجعل منه مادة خصبة لدراسة الصراع بين هذين الطرفين، ذلك الصراع الذي يمثل عصب

الدراما، وأساسها.

ومن أهم مقومات هذا الأدب أنه جماعي، وجماعيته تُباين فردية الإنتاج الأدبي الذي ينظمه أفراد يعبرون عن ذواتهم وإن تناولوا موضوعات لها طابع جماعي.

ويميل الأدباء الشعبيون إلى الشفهية، والاستقلال النسبي لوحدة الهيكل البنائي لمقطوعاتهم الأدبية، ويعتمد على الإشارات المختزلة، ويحفل بالرصيد الثقافي للشعب.

وينظم هذا الأدبُ في وقت الحركة، والعمل. فهو وجه من وجوه العمل في حياة الشعب. وتعد أشعار ترقيص الأطفال في الأدب العربي القديم أنموذجاً واضح المعالم للأدب الشعبي القديم.

٢- أشعار ترقيص الأطفال والرجز

يمتزج في أشعار ترقيص الأطفال أداء الشعر بالإيقاع الموسيقي الراقص والغناء مع التعبير التشكيلي بالاقتران بالتعبير الحركي. وهذه الأشعار أغانٍ ترتبط بما يتم ترديده حين ترقيص الأطفال. وثمة أغان تقتصر على تنويم الطفل تدعى أغاني المهد[٢].

وتقترن أغاني الترقيص بالحركة والعمل والترقيص. وبعودة إلى المعاجم اللغوية نجد ثراء في الألفاظ الدالة على الحركات التي كان الأب أو الأم يقومان بها لترقيص الطفل. منها: البأبأة[٣]، والتنزيه[٤]، والهدهدة[٥]، والترقيص[٦]، والتزفين[٧].

ويرافق هذه الحركات أغان تنظم على إيقاع الرجز.

ويحضر النص الشعبي بوصفه لغة اجتماعية مشتركة في النص الشعري، ويقترن إنتاجه بالسياق الثقافي؛ لذا يمكن أن نقول: إن أغاني ترقيص الأطفال تنفتح على الأنساق الثقافية السائدة لدى العرب قديماً مما يجعلها ميداناً رحباً لدراسة العلاقة بين هذه الأنساق، والصراع الخفي بينها في هذه الأغاني التي تقوم أساساً على الرقص والغناء. والرقص قرين الغناء منذ القديم. وقد نظمت أغاني ترقيص الأطفال على بحر الرجز، وفي هذا البحر خفة واضطراب، يتفق والأدب الشعبي من جهة الحركة، واقتران الأغنية بالعمل، وشيوع سمة الشعبية. ويتفق أيضاً وروح الدراما؛ لوجود الحركة التي تؤدي إلى التصادم والصراع.

وللإيقاع وظيفة مهمة في حفظ الأغاني، ويعتمد الترقيص على الإيقاع، فتُرسم كلمات الأغاني بطريقة موزونة، وتفرض إطارها التعبيري الخاص بها.

والرجز وزن شعبي[٨] فالراجز هو الساقي الذي يسقي الماء، والأصل أن الأراجيز هي التي يرتجز بها الساقي على دلوه إذا مدها، ثم أخذ الشعراء ينظمون عليه، فلحق بالقصيد، أو لحق القصيد به؛ لأنه الأسبق، واقترن بالشعر الشعبي؛ إذ يتردد شغلاً للنفس عن مشقة العمل، وتسلية النفس عن همومها، وشحنها بالطاقة. وقد رفض بعض العرب القدامى عدّ الرجز شعراً؛ لاقترانه بالعمل، فلا بد من عدّه شعبياً.

الرجز إذن هو الإيقاع الذي انصبت فيه أغاني الترقيص نظراً لأنه يحفل بالحركة، والنشاط، والسرعة. فتم الغناء بترنيم كلمات موزونة. ويمكن أن نعده الوزن الأقدم للتعبير الشعري المتصل بالعلاقة بين الأم ووليدها. إنه وزن شعبي يحفل بالحركة، ويحمل خصوصية خطاب أغاني الترقيص المتعلقة بالشحنة العاطفية من جهة، والنقد الاجتماعي من جهة أخرى، وترسيخ القيم

والمعارف من جهة ثالثة ضمن إطار حركي، وهو ما يتصل اتصالاً وثيقاً بالدراما.

٢- الدراما وصياغتها في الأدب الشعبي

يرتبط مصطلح الدرامية[٩] بالجنس المسرحي، لكن ملامح الدرامية تتوافر في الشعر العربي القديم الذي اتهم بالغنائية. ومع إدراكنا أن البناء الدرامي غير متوافر في الشعر القديم نجد أن ثمة أبعاداً درامية يمكن أن نجدها واضحة، تترك أثرها في هذا الشعر، وتحوله عن مساريه: الذاتي، والغنائي.

ونجد إشارات خجولة في معاجم المصطلحات الأدبية حول علاقة الشعر بالدراما؛ إذ يشير كريس بالديك[١٠] إلى أن مفهوم الدراما انتقل إلى الشعر، فقد جعله قرين ضرب من القصائد التي تعتمد التشخيص في بنائها. ويبدو أنه يشير إلى تعدد الأصوات في النص الشعري بالحوار بين الشخصيات، أو بالحوار الداخلي.

وتعني كلمة «دراما» باليونانية حركة. فهي تحيل القضية الفكرية، أو المشكلات الاجتماعية والإنسانية المجردة إلى حركة متجسدة فوق خشبة المسرح من خلال مجموعة الممثلين الذين يؤدون الأدوار المختلفة، ويتقمصون الشخصيات المتعددة، ويديرون دفة الحوار[١١].

وتعد اللغة أداة توصيلية في سياق ما من قبل منشئ للتعبير عن معان، وتحقيق مقاصد الخطاب. وتأتي أهمية أغاني ترقيص الأطفال من عدّها خطاباً يشتمل على فجوات توتر مختلفة، ومواقف درامية مختلفة يمكن اكتشافها من جدلية العلاقة بين النسق الظاهر والنسق المضمر.

ويعتمد الخطاب على أساس التفاعل بين أفراد المجتمع، كما يعتمد على مرجعية اجتماعية، معرفية متفق عليها. لكن الطفل لا يعي؛ لذا نجد أن وظيفة الخطاب في هذه الأغاني تتجاوز وظيفتها الظاهرية إلى تشكيل عوالم درامية خاصة.

ويستند مفهوم العوالم الدرامية إلى أسس تضارب، واحتمالات متنوعة ومتقابلة في أكثر الأحيان -كما يرى كير إيلام[١٢]- أي حالات تأزم لمسائل محتملة، ولا يمكن أن تفهم إلا إذا جرى استخدام مفهوم خاص بالعوالم الفرضية التي تحققت أو التي جرى إهمالها في مسار الدراما.

توجد الدراما -إذن- من الصراع، والتضاد. فهي «ثنائية وليست أحادية؛ فالدراما تقابل بين موقفين يتولد عنه موقف جديد، الدراما رؤية متجددة ومتنوعة لسلوك الإنسان ومواقفه، الدراما هي الحركة، ولا تتفق مع السكون، وهي التنوع، لا الرتابة»[١٣].

يمكن أن نستنتج -بناء على الكلام السابق- إمكان صياغة الدراما في الأدب الشعبي، أو ما يمكن تسميته الدراما الشعبية[١٤] فتتوجه الدراما بطبيعتها إلى عامة الشعب، إلى قاعدة جماهيرية عريضة، ويتوقف نجاحها على مدى تقبل الشريحة الواسعة من الشعب لها. فالدراما حركة، وهي حركة فكرية أولاً.

وإذا ما اتفقنا على أن الدراما تصاغ في الأدب الشعبي وجدنا أن أرجوزة ترقيص الأطفال تَظهر من الشمولية، والصراع، والمثالية، وتدور حول فكرة محددة، وتحمل تلوينات الوعي الشعبي المختلفة. إنها تعبر -شأن الأدب الشعبي- عن الذاتين: الشعبية، والفردية، عن قلق الذات الفردية، واغترابها ضمن علاقات الذات الجمعية. فتغدو الأرجوزة دفاعاً عن الذاتين الفردية، والجمعية لدى المجتمع الذي أنتجها. وبذلك تقدم الأرجوزة البديل الأرقى مما هو قائم بإعادة إنتاج

الواقع غناء راجزاً راقصاً.

وإذا كانت أغاني ترقيص الأطفال تمثل أنموذجاً للدراما الشعبية فكيف تجلى البعد الدرامي على الصعيدين: الفكري، والمحتوى الدرامي؟

٤- الدراما الشعبية والمحتوى في أغاني ترقيص الأطفال

٤-١- سؤال الجنس الأدبي وعلاقته بالدراما

يعد عنوان البحث «أغاني ترقيص الأطفال» مركباً تركيباً إضافياً، يحيل طرفه الأول إلى جنس يخضع إلى قواعد تلفظية ذات بنية مخصوصة، هي من موسوعة المتلقي عامة. ويحيل الطرف الثاني إلى طفل لا يعي. فبين المتلقي والأغنية عقد قراءة، يكون سؤال الجنس بنده الأكبر. لكن وجود الطفل الذي هو محور الخطاب، وانتماء النص الأدبي إلى جنس الأغنية المتدرج في خطاب التخييل والموسيقى يكشفان أن الخطاب هنا مموه، ومصطنع؛ إذ تنجز ذات التلفظ الحقيقية عملاً لغوياً غير مباشر يقترن بالغناء، فترسم أغاني ترقيص الأطفال مقام تناص بين الأغنية والشعر، وترسم في الآن ذاته حدود اختلافها مع هذين الجنسين؛ إذ تتوجه إلى طفل لا يعي، فهو خارج الهدف؛ لذا تندرج في خطاب التخييل. فالطرفان الظاهران هما الطفل والراجز، والطرفان الخفيان الراجز والمجتمع.

وقد بنيت أغاني ترقيص الأطفال على بحر الرجز، فغدت الأرجوزة بناء مقطعياً خاصاً يفارق البناء التقليدي، وهو بناء يفارق الشكل الشعري، ويتشاكل مع الشكل النثري السردي.

قالت امرأة تشكو هجر زوجها؛ لأنها ولدت بنتاً، وهي ترقص ابنتها:

ما لأبي حمزةَ لا يأتينا/ يظلُّ في البيت الذي يلينا/ غضبانَ ألا نلدَ البنينا/ تا الله ما ذلك في أيدينا/ وإنما نأخذُ ما أُعطينا/ ونحن كالزرع لزارعينا/ نُنبتُ ما قد زرعوه فينا[١٥].

بنيت هذه الأرجوزة بناء درامياً أساسه الصراع الداخلي، والصوت المنفرد الذي يُظهر استعطاف الرجل، لا معاتبته، والتساؤل المفتوح على أكثر من إجابة، فتبرز الحوارية في رغبة الراجزة في تحويل المتلقي إلى شريك في الرأي. والحقيقة أن الأرجوزة تخفي صراعاً داخلياً، ونقداً للزوج الذي يمثل سلطة المجتمع. وهي إذ تتكلم على مشكلة خاصة تعبر عن مشكلة مجتمع بأكمله؛ أي عن هموم الزوجات المنبوذات من قبل أزواجهن؛ لإنجابهن الإناث من فردية الذات. فتحوي الأرجوزة قدراً من وهم الواقع بتخفيف الشعرية، والتشاكل مع النص النثري، وما يبدو أنه رجز يتشاكل مع النثر، ويحمي الأرجوزة من الإفراط في الغنائية، فتغدو سيرة ذاتية اشتملت على عناصر درامية، فيتفاعل المتلقي مع الحدث، ويدرك المسافة بين ما يحضر في الأرجوزة، وما يغيب؛ إذ يتجسد البعد الدرامي في الذروة التي يسبقها تصاعد الحدث، وتتبعها لحظة تأمل وسكون تعود إلى ذروة تالية. ونجد أن الراجزة تبدأ بالذروة -إحجام الزوج عنها- وهو ما يقوي درامية الأغنية مع ما فيها من غنائية واضحة. إنها غنائية تمتزج بدرامية خفيفة تضفي عليها حركة ناجمة عن الصراع الداخلي، ويدخل صوت الراجزة في علاقة تضاد مع صوت المجتمع، ويمثله الزوج.

ويتعين على ذلك أن الدراما في هذه الأرجوزة ترتقي إلى التعبير الأعم عن هذه الظاهرة الاجتماعية -ظاهرة الهجر لإنجاب الإناث- ويمكن أن نقول: كلما ارتقى المستوى الدرامي في

النص الأدبي اقترب النص من مكونات الفضاء السردي؛ إذ تعني الدرامية اشتمال هذه الأرجوزة على المعنى الإنساني، واستخراج القيم الرمزية فيه، وتمعن في تماهي الأرجوزة مع عناصر السرد، الأمر الذي يحول النص الشعري إلى بنية مفتوحة تفسح للراجزة الحديث عن همومها، وهواجسها بطريقة أقرب إلى السردية.

ويرى رولان بارت أن الدرامية تنفع كثيراً في تحديث لغة المحكي بإدغام ما وراء الجملة في الملفوظية، وبناء الخطاب لبلوغ مستويات المعنى الخفية عند النظر في معنى الأفعال الصغيرة التي تشكل نسيج مستوى الوصف أو مستوى الشخصيات[١٦].

ومما يعزز اقتراب أغاني ترقيص الأطفال في بعدها الدرامي من الفضاء السردي لجوء الراجز إلى السرد بضمير المتكلم، وهو أمر يمنح النص زخماً درامياً. فهي خطاب ذاتي مباشر. لكن يختلط فيه التداعي واستشراف المستقبل، ويظهر رغبات لاوعي الراجز. وقد اقترن هذا السرد بصوت الراجز الداخلي، فجاء بديلاً من الحوار، ونما، وتضخم؛ ليظهر التوتر الداخلي الذي ينعكس توتراً درامياً في أرجوزته.

إن خيط الأرجوزة الدرامي موجود في جنس أدبي قصير، يرفض الإسهاب، وتشعب الأحداث، وتعدد الشخصيات. فكيف قدم الراجز الحدث الدرامي؟ وكيف قدم الصراع في أغنية ترقيص طفل؟

٤-٢- الحدث الدرامي والصراع

النص نسيج من أقوال يجهر بها قائلها، وأقوال مضمرة. ويفترض الراجز كفاءة لغوية لدى المتلقي. ومن المضمر في هذه الأغاني أن توجه ظاهرياً إلى الطفل. ولهذا الأمر مقتضيات دلالية؛ إذ تحمل الأرجوزة ما يثير اهتمام المتلقي، وتحيل إلى أسماء معروفة، وأحداث معروفة. ويعني ذلك أن هذا النص الشعري المغنى المتخيَّل لا يكون من خطاب التخييل فقط، فيقدّم في أغنية حدثاً درامياً. والحدث الدرامي هو «الحركة الداخلية للأحداث، أو الحركة الداخلية لما يتابعه المتفرج بأذنه وعينه فقط، ثم المحصلة النهائية لهذه الحركة في آخر العرض»[١٧].

الحركة الداخلية حركة تقبع خلف ما تدركه الحواس، إنها حصيلة لا شعورية مختزنة في الذاكرة، تنهض حين تستدعي الحاجة. ويعني هذا الكلام أن الحدث الدرامي يقتضي بدهياً وجود تفكير درامي. وينطلق هذا التفكير أساساً من أن كل فكرة تقابلها فكرة، وأن كل نسق ظاهر يخفي نسقاً مضمراً، ويولد التقاء المتضادات حركة إيجابية؛ لذا يقوم جوهر الحياة على الصراع بين المتضادات، والتقابل بين السلب والإيجاب. وتوجد الدراما من الصراع والفعل.

وانطلاقاً من فكرة أن البعد الدرامي يعني حركة، أي فكرة تقابلها فكرة، وعاطفة تقابلها عاطفة نجد أن أغاني ترقيص الأطفال قد اشتملت على بعد درامي واضح، وأنها في جوهرها بنيت على أساس درامي، لا غنائي. فهذا والد يشكو من تعبه في تربية ولده، ثم لما بلغ هذا الولد سن الرشد لم ينل منه الأب سوى الضرب والجَلد:

ربيته حتى إذا تمَعددا /وصار نهداً كالحصان أجردا / كان جزائي منه بالعصا أن أُجلدا[١٨].

لا بد للحدث الدرامي من أن يكون جاداً. فثمة خطوات في ترتيبه. فقد رباه حتى وصل إلى تمام الشدة، وصار كالحصان في قوته. أما هو فقد ناله منه الجلد بالعصا. إنه صراع بين إرادتين، وهو

صراع غير متكافئ، صراع درامي؛ لأنه بين قوتي الخير والشر. صراع مقصود؛ لأنه يرمز إلى ما يضمره هذا التقديم الظاهر للمشكلة. فالصراع عنصر أساس من عناصر بناء الأرجوزة، وهو يؤكد حقيقتين: أن هذه الأرجوزة فن قولي وأدائي «غنائي» راقص، وأن الصراع أساسها، فمن غيره لا قيمة للحدث. ويرى د. حمودة أن الصراع أساس للشكل الدرامي[19]. لكنه يعود ليناقض حكمه، فيقرر أنه أساس في البناء فقط. وفي الحقيقة الصراع أساس بنية الأرجوزة؛ لأنه يعود إلى تلك العلاقة بين النسقين الظاهر والمضمر، وما تحيل إليه من صراع بين إرادتين. هذا الصراع الذي عنى في هذه الأرجوزة أن طرف الصراع الأساس «الأب» اكتشف أوجه التباين بين الطرفين في مرحلة متأخرة حين لا ينفع معها إصلاح.

وإذا ما قررنا أن الحدث الدرامي يقوم على أساس تفكير درامي وجدنا أن التفكير الدرامي تفكير بالشيء من خلال شيء مجسم، وليس تفكيراً تجريدياً؛ لذا سبق أن قررنا أن هذه الأراجيز هي أراجيز غنا-درامية. فالغنائية الصرف ليست موجودة، لقد تحولت إلى غنائية فكرية، وامتلكت بعداً درامياً، وقامت على أساس الحركة والتجسيد، والانتقال بالهم الخاص إلى مستوى موضوعي مع أنه يعبر عن شعور ذاتي صرف. فليست الذات منعزلة عن الآخر في التفكير الدرامي، فقد قدم الوالد شعوراً عبر خلجات الذات المنشئة، لكنه شعور يغتني بالفكر. فـ«فبين الذات والموضوع تقع الدراما»[20] والتعبير عن المشاعر الذاتية لدى الأب أمر معروف في غنائية شعرنا القديم. لكن البعد الدرامي واضح في مقابلته بين صورة تشبيهية لولده بالحصان التام في القوة، وقوله «كان جزائي بالعصا أن أجلدا» فثمة تقابل بين صورتين: صورة طبيعية، وصورة ذاتية، فيجسم مشاعره لتغدو أقوى تأثيراً من الصورة القوية التي قدمها لابنه. فثمة صورة تقابلها صورة مضادة، ولو اكتفى بصورتين متماثلتين، فشبه ابنه بالحصان واستمتع بأثر هذا التشبيه لما حدث هذا الأثر الدرامي، ولما ظهر سواد الصورة القوية المشرقة «صورة الابن» مقابل بياض صورة الأب المقهور.

روي عن عقيل بن علّفة أنه كان غيوراً، موصوفاً بشدة الغيرة، وأنه خطبت إليه ابنته، فأنشد يقول:

إني وإن سيقَ إليّ المَهرُ/ ألفٌ وعبدانٌ وذودٌ عُشرُ /

أحبُّ أصهاري إليّ القبرُ[21]

لا تتماثل مناسبة هذه الأغنية مع محتواها الدرامي. فليست الغيرة من أن يأخذ أحدهم ابنته حين تكبر سبب نظمها. إنه منطق المجتمع العربي القديم الذي كان يُشعر والد البنات بعبئهن؛ لذا فضّل أن يكون صهره القبر؛ لأنه يضمن - على وفق رؤيته- عبء ابنته. لقد اختار ما هو جوهري من وجهة نظره، واستغنى عن الدخول في التفاصيل؛ إذ تعني الدراما التكثيف. ويقوم هذا الجوهري لديه على مشكلة وجود الأنثى في المجتمع. وتعني السمة الدرامية كيفية رؤية الشاعر نفسه وحياته سواء أتحركت ذاته نحو الموضوع مباشرة أم برز الموضوع على سطح الأرجوزة. إنه صراع مع ذاته من جهة -مشاعره تجاه ابنته، ورغبته في موتها درءاً للعار- وصراع مع الذوات في محاولة منه لبناء حياته بطريقة مختلفة عن المنطق الطبيعي لها. فالأرجوزة ذات الطابع الدرامي تشتمل على مستويين: مستوى الفن، ونعني بذلك قدرة الراجز على بناء أرجوزته فنياً، ومستوى الحياة، ونعني قدرته على المشاركة في بناء الحياة وتشكيلها. وهي قدرة تقوم على أساس الصراع بين الرغبة

البعد الدرامي في الأدب الشعبي أغاني ترقيص الأطفال في الأدب العربي القديم أنموذجاً

الواقع، ولا تظهر رغبة حقيقية لديه، بل إنها رغبة خاضعة للنسيج الاجتماعي الذي يعيش فيه. ونستطيع القول هنا إن الدافع الأول لنظم هذه الأراجيز المغناة يحمل بذوراً درامية؛ لأن التشكيل النفسي لدى مبدعيها قد رُكّب تركيباً درامياً، أو أن «تصور الشاعر للغة كما هي مستقرة في ذهنه تصور درامي»[٢٢].

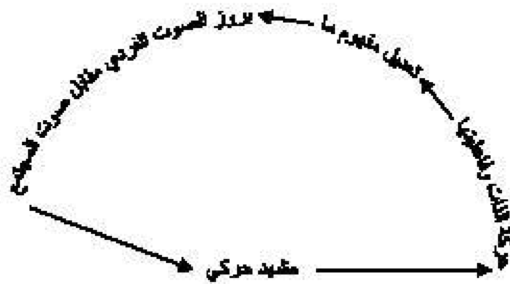
يخضع الراجز إلى القبول بسنن المجتمع الذي يفضل الذكور على الإناث، فيتمنى لو يصاهر القبر. لكن قبول هذه السنن يعني صراعاً داخلياً يوصل إلى الرضوخ. وهو الأمر الذي يقودنا إلى الحديث عن المفارقة من خلال دراما الحركة والثبات.

٤-٢- دراما الحركة والثبات

الفعل حركة، ويغدو الراجز فاعلاً في تصحيح نظرة المجتمع، يأخذ موقفاً مفارقاً للثبات؛ ليعيد تشكيله على وفق رؤيته، فيحدث الصراع بين ثقافة الفعل/ اللا فعل، الراجز/ المجتمع. قال الزبير بن عبد المطلب يرقص ابنته ضُباعة:

يا حبذا ضُباعة/ مُكْرَمةٌ مُطاعة/ لا تسرق البضاعة/ لا تعرف الخلاعة[٢٣]

واللافت استخدامه اسمي المفعول: مكرمة ومطاعة بدلاً من اسمَي الفاعل، فهي أهل للإكرام والطاعة، وهي السيدة الآمرة، وذات نفس عفيفة. والملاحظ أن هذه الصفات تنسب للأولاد الذكور. إنها الفاعلة في هذه الأرجوزة، المتحركة وسط ثبات الصفات التي توصف بها الفتاة الصغيرة، فيحاول الراجز إعادة إنتاج الواقع بما يتوافق والغاية التي يريدها، فيحرك الثوابت التي تنظر إلى الفتاة على أنها يجب أن تكون مكرِمة، ومطيعة، ويتمثل خط الصراع الرئيس في تلك المفارقة التي تبدأ بتلاقي الخطين، أو تشابههما: خط الراجز، وخط المجتمع، وتنتهي بتأكيد تباعدهما، واختلافهما. فليس الخطابان متماثلين، وإن بدا أن الراجز يقبل بنسق المجتمع. إنه يفارق هذا النسق حين يجعلها مكرَمة ومطاعة. إنه صراع إرادي، لا عفوي. وحين أسند وجهة النظر هذه إليه أمكن له وحده أن يستبق يقينياً. أما ضباعة فلا وظيفة لها، ويعني ذلك أنه يريد أن تسيطر رؤياه بعد صراعها مع ذوات المجتمع، فيمتزج الإدراك بالاستشراف بصورة تقترب من اليقين. ويبدو الراجز كليّ المعرفة، يخاطب مخاطباً مضمراً ناقص المعرفة؛ لأنه يتبنّى منظوراً محدداً ثابتاً قد يكون خاطئاً في حين أن الراجز يتبنى منظوراً غير محدد، قادراً على تأكيد الحقيقة، فيحاول أن تكون سلطته أعلى من سلطة الآخر، ويحيل الكلام إلى ذاته، ويكوّن وجهة نظر تفسح المقام لتلقي وجهات نظر أخريات، وتتصارع معها. فالأرجوزة ليست خطاباً يرتد إلى الذات، ويوصِل الصراعُ الفرد إلى مرحلة شعوره بوجوده في إطار النسق الجمعي، فتسعى الذات إلى أن تعيد وقوفها، وفاعليتها بحركة الأنا ضمن النسق الجمعي. وهي حركة مضادة لحركته. ويمكن أن نمثل لذلك بالشكل الآتي:



فلكي يثبت تفوق نسقه الخاص يسرد أحلاماً متعلقة بمستقبل ابنته، فتتضخم الذات، وتوجه رسالة إلى المجتمع، بتحويل نفسها إلى مركز، فيتحول صوته إلى مقابل لصوت الآخر من خلال ما يظهر قبوله بنسق الآخر. ويقودنا الحديث عن مفارقة الحركة والثبات إلى الحديث عن المفارقة المتعلقة بالسخرية، ووظائفها في أغاني ترقيص الأطفال.

٤-٤-البعد الكوميدي في أغاني ترقيص الأطفال

تعدّ هذه الأغاني محاكاة ساخرة لمحاكى جاد. فقد تبين أن الراجز لا يصور واقعاً، بل ينتج المختلف داخل المؤتلف، ويوجد حواراً بين الذات الراجزة والذات المتلقية، فيحول المتلقي الحقيقي إلى استراتيجية نصية. قال أعرابي يقصد الكعبة، وقد ولدت له امرأته سبع بنات، وقد خشي الزيادة:

يا رب حسبي من بنات حسبي/شيّبنَ رأسي وأكلنَ كسبي/ إن زدتني أخرى خلعتَ قلبي وزدتني هماً يدقّ صلبي[٢٤]

لم يقصد الراجز الإضحاك، لكن طبيعة الغاية المتعلقة بالأرجوزة تؤدي إلى الإضحاك. فهو يقبل على مضض بالبنات الوافدات. وثمة فرق بين الفكاهة والسخرية. فنحن في السخرية نتظاهر بالإيمان بما لا نؤمن به. أما في الفكاهة فنتظاهر بعدم الإيمان بما نؤمن به حقيقة»[٢٥] فللضحك فلسفته ومغزاه، وليس صورة من صور الترويح عن النفس بقدر ما هو وسيلة تنفيس أو تغيير. وإذا ما تذكرنا أن أحد تعريفات الفلسفة هو البحث عن الحقيقة وجدنا أن الراجز قد عبر بالبعد الكوميدي عن حيرته، وعن المغزى من توافد المولودات الإناث الأمر الذي أوصله إلى مرحلة الضيق النفسي لما للفتاة من عبء على والدها قديماً -كما يرى-

ويرمي الراجز الكوميدي إلى التهكم على نقائص واقعه؛ إذ يرتبط التهكم بفن الإضحاك، فهو صورة من صوره. فهو الإزراء بالمتهكّم به «البنات» والحط من شأنه، فيسلط الضوء على العيوب. وأهم سمات البعد الكوميدي في هذه الأرجوزة الموضوعية، وتسليط الضوء على عيوب المجتمع الذي يجنح لتفضيل الذكورة لأسباب معروفة، ويتحلل النسق الظاهر، ولا يبقى سوى النسق المضمر الذي يظهر على السطح.

ولا يقتصر الحضور الدرامي على الحدث، والصراع، والتضاد، والحركة، والثبات بل يتعدى ذلك إلى نسيج الخطاب في هذه الأراجيز.

٥- خصائص الخطاب الدرامي في أغاني ترقيص الأطفال

٥-١- الحوار ووظائفه

يبتعد الحوار عن تقرير الحقائق لكنه يوقع النص في الخطابية خلاف القص الذي يبتعد بالنص عن الخطابية لكن قد يوقعها في التقرير. واللغة ظاهرة اجتماعية. فثمة علاقة بين الخطاب، والمجتمع؛ لأنه يتأسس على أساس التفاعل بين الأفراد و الجماعات. ويظهر الحوار أزمة الذات، والنفس الحجاجي، والمنهج الجدلي. وثمة حوار ممانعة، وحوار معتقدات.

ويقسم الحوار إلى حوار بين شخصيات، وحوار داخلي:

٥-١-أ- الحوار الداخلي:

يكاد الحوار الداخلي يلازم تكافؤ الحال النفسية مع المحكي بوصفه محاولة فنية لمحاكاة هذه المناجاة. والفرق بين المناجاة والحوار فرق بين الأسلوب المباشر والأسلوب غير المباشر.

يروى أن فاطمة بنت نعجة الخزاعية كانت تزفّن ابنها سعيد بن زيد بن عمرو، فقالت:

إن يزيد خير شبان العرب/ أحلمُهم عند الرضا وفي الغضب/ يبدر بالبذل وإن سيلَ وهب / تفديه نفسي ثم أمي وأب/ وأسرتي كلهم من العطب[٣٠]

ترسم الراجزة رؤيا استشرافية لولدها، فتضفي

عليه خير الصفات الخُلقية. فلا تنفي أحاديةُ الصوت الحوار حتى لو كان حواراً داخلياً؛ إذ تغدو الذاتُ المركز الحقيقي للحوار، والراجزة هي حاملة الحوار، أما الآخرون فهم أدوات فيه. فالآخر يسمع فقط، ويغدو الحوار تبادلاً متواصلاً بين الذات والآخر لكن السامع ليس سلبياً. فالمقولة السائدة المتكلم إيجابي والسامع سلبي يمكن من مبدأ الحوار أن نجد أن السامع إيجابي أيضاً حتى لو كان الحوار داخلياً.

المناجاة إذن ضرب من الحوار الخاص؛ لأن الذات تصبح هي المرسل والمرسل إليه، أو الآخر المنفصل عن الذات. فـ «الشعر طلب استجابة، وحين تتم هذه الاستجابة تتمثل مقدرة الشاعر على إيصال أفكاره على نحو ناجح وفعال»[٢٧] وتبدو المناجاة في هذه الأرجوزة أنها تغيّب الحوار؛ لانكفائها على ذاتها، لكنها تنمو داخل الخطاب بوصفها قوة مضادة للرقابة، ونزعة إلى التمرد على طاعة الإكراه. ففيها تتضخم الذات، وتحدد الراجزة العلاقات السابقة واللاحقة؛ إذ ينبغي أن يؤطّر التفكير «ضمن نظرية تواصلية تلتزم بضرورة استحضار ثنائية الجواب والاستفهام، الانتصار والانهزام، الكسب والخسارة، لا ضمن نظرية البحث المتفرد المتوحد الذي يستقل فيه المفكر بذهنه محمولاً عليه في توخي الظفر بمطالبه النظرية»[٢٨] المونولوج حوارية داخلية شفيفة، ودراما حين تضعنا الراجزة داخل عقلها، فنتتبع خطا أفكارها وهواجسها، وتطور هذه الهواجس. فـ «المناجاة الداخلية هي دراما بالأساس»[٢٩] والشعر الدرامي هو الذي يقدم الأحداث كأنها تحدث هنا والآن بغية تجسيد التجربة الذاتية في إطار موضوعي، فيتحرك الحوار الداخلي في الأرجوزة التي تحتوي نسقين متضادين: الحركة الداخلية، والحركة المقابلة. ويشير هذا التقابل إلى منهج درامي في التفكير الشعري، فينمو صوت الراجزة من الداخل، وهو حركة في الاتجاه المضاد ضد السكون؛ ذلك لأن الصوت الداخلي يتعارض مع الصوت الخارجي، فتؤكد رؤياها الاستشرافية بالتأكيد «إن يزيده والسرد الإخباري. فالمجتمع حاضر في الصوت الفردي. وهذا الصوت موضوع تواصل مهما كان نوعه. الحوار الداخلي إذن انتقال من سطح الكلام إلى عمقه بالصوت الداخلي، وإخراج للنص من الغنائية إلى الموضوعية. ويتضافر مع الحوار؛ لصياغة النسيج الخطابي في هذه الأغاني.

٥-١-ب-الحواريات

يتأسس الحوار على البحث عن الحقيقة، وتوليدها من الحوار. ويغدو المتلقي متلفظاً مشاركاً وماثلاً في خطاب الراجز؛ لذا يمكن أن نقول إن المبدع والمتلقي استراتيجيتان نصيتان. ويعد الحجاج غاية من غايات الحوار في أغاني ترقيص الأطفال.

يروى أن سحبان بن العجلان قال في بنته وهو يرقّصها:

وَهِبتُها من قَلِق نطاقها/ مشمّر عرقوبها عن ساقها/ يكثر في جيرانها احتراقها

فأخذت الأم ابنتها وجعلت ترقصها وتقول:

وَهِبتُها من شيخ سوءٍ أنكد/ لا حسنَ الوجه، ولا مسوَّد/ يأتي الأمرَ بالدواهي الأبَدِ/ ولا يبالي جاره إن يبعد

فرد الزوج: **وَهِبتُها من ذات خُلقٍ سلفعِ/ تواجه القوم بوجه أخدعِ/ من بعد بيضاءَ لسوأى أربعِ/ يا لهفي من بدل لي موجع** [٣٠]

الحوار هو كل تواصل لفظي مهما كان شكله، فكل تفاعل لفظي «يحدث في شكل تبادل بين التلفظات، أي في شكل حوار»[٣١] فمن التجاذب والتنافر بين الصوتين المتحاورين تتضح أبعاد الموقف. وكل طرف يحمل قيماً متضادة مع الآخر. فالزوج يعرّض بزوجه، وينعتها بما كان يُستقبَح آنذاك، فيسقط الحزام من وسطها لنحفها، ويشكو الجيرانُ كثرة سبّها إياهم. أما هي فترد عليه بطريقة تشبه النقائض، فهو شيخ ظهر عليه الشيب، ولم يرتدع عن فسقه، يرمي الآخر بالدواهي، فيرد عليها بما يصعّد الموقف دراميا حين يتحسر على زوجه السابقة التي استبدلها بهذه الزوج قليلة الحياء.

لم يقتصر كلا الطرفين على إدراك الموقف الحزين من المشكلة، بل أدرك كل منهما المشكلة، فبنى موقفاً درامياً. وترتبط هذه المشكلة بأزمة مجتمع بنسيجه الاجتماعي؛ إذ توجد الفكرة من الصراع بين الزوجين اللذين يمثلان قطبين متقابلين، فيخوض كل منهما صراعاً مع نفسه من جهة، ومع الآخر من جهة أخرى.

تبدأ الحكاية في كل أرجوزة من العقدة «المعاناة» فثمة خطان متوازيان يسيران في اتجاهين متضادين، أحدهما يسير في خط متسلسل أمامي، والآخر ينكفئ إلى الوراء حين يذكر زوجه السابقة. والفن بعامة -كما يرى أرسطو- إما أن يحاكي أعمال الطبيعة، واما أن يكمل ما فشلت الطبيعة في إكماله[٣٢]. ونجد أن هذا الحوار قد وصل إلى مرحلة أعلى من مرحلة الحجاج، وهي السجال. والسجال فرع من فروع الخطاب الحجاجي، «يقوم على المواجهة العنيفة بين متخاطبَين يعتقد كل منهما أنه يمتلك معلومات أو حججاً حاسمة، لا بل الحقيقة، وينكر ذلك على الطرف المقابل»[٣٣]

فكل من الزوجين يضفي على الآخر أسوأ الصفات، ويقدم نفسه بصورة مضادة، إلى أن نصل إلى الأرجوزة الثالثة التي تكشف الهوة العميقة في الرؤى، وتحدث أقصى حالات التوتر بين الطرفين باستدعاء صورة الضرة، فيثير انفعال زوجه، وإثارة الانفعال نمط من أنماط الحجاج؛ إذ يسعى كل منهما إلى سجن الآخر في إطار حجاجي، فيرسم عالماً قلقاً هو نتاج ذات قلقة، ويضخم كل منهما سلبيات الآخر؛ لكي يكون لها أثر أبلغ، وليسوغ كل منهما انتفاضته على الآخر، وتقديم نفسه البديل الأفضل من الآخر. وذلك كله عبر متلقٍّ ظاهري «الطفل»

يقوم الحوار على الاختلاف منذ البدء، وعلى استحالة وصول طرفيه إلى اتفاق. فقد حضر الآخر، وحضرت مواقفه، وسعى كل منهما إلى تقديم نفسه على أنه الأفضل. ولكي يقوم حجاج بين طرفين ينبغي وجود اتفاق حول معتقدات مشتركة، واختلاف في الرأي. ويؤسس الحجاج على إعلام المخاطب بموضوعه، ثم إثارة المشكلة، وتبني موقف، وإقامة الدليل. وإذا كان هذا الجانب الدرامي يقوي موضوعية الأرجوزة فإن ذلك لن يخفي الذاتية.

ويروى أنه كان لأعرابي امرأتان، فولدت إحداهما جارية، والأخرى غلاماً، فرقّصت أم الغلام ابنها معايرة ضرتها:

الحمدُ لله الحميد العالي/ أنقذني العام من الجواري/ من كلّ شوهاءَ كشَنٍّ بالٍ/ لا تدفع الضيم عن العيال

فسمعت ضرتها، وأقبلت ترقّص ابنتها، وتقول:

وما عليّ أن تكون جاريه/ تكنس بيتي وتردّ

البعد الدرامي في الأدب الشعبي أغاني ترقيص الأطفال في الأدب العربي القديم أنموذجا

العاريه / تمشط رأسي وتكون الفاليه / وترفع السافط من خماريه[٣٤]

يحمل حوار كل من الضرتين أفكارها وهي تسعى لتجد مكاناً لنفسها في المجتمع. ويرى باختين أن الأفكار التي يجري إثباتها تدمج في وحدة وعي المؤلف، أما الأفكار التي يرفضها فتتوزع بين الآخرين[٣٥]. ويبدو أثر الحجاج واضحاً في الحوار الغنائي؛ لأنه يحمل السامع على الاقتناع بالأفكار؛ إذ يحمل السؤال الذي يخرج إلى معنى التعجب في قولها: وما علي أن تكون جارية جانباً حجاجياً داخلياً، فيحول الاستفهام الأرجوزة إلى مشهد حي يؤكد القطيعة بين الطرفين المتحاورين. ونجد أن المعرفة الناجمة عن الإقناع ليست من معطيات الراجز بل هي مضمنة في الخطاب الذي يعمد إلى حيلة لغوية تحرج المتلقي؛ لأنها تسجنه في إطار حجاجي لا يمكن إلا أن يتقبله. وهذا التفاعل القولي مقام مواجهة سعى إلى تقديم كل طرف الوجه الإيجابي بفضل الحوار، فأنجزت كل من الراجزتين بالكلام والحركة ما يمكن أن يوصلها إلى هدفها، فصورتا الواقع، والمأمول، ولم تتحدث إلا بما يؤرقها. فثمة مسافة بينهما تأخذ طابعاً صراعياً؛ إذ تحمّل كل منهما المخاطب خلاف صفاته الحقيقية بالتهكم «من كل شوهاء كشن بال» وتناقض الوصف الأمين للواقع، وهي صورة تداولية لها مكانة مهمة في بلاغة الدراما. فلا يقدم الحوار الواقع، إنه إيهام به، و«كل أنا ترغب في أن تكون أنا أخرى للآخر»[٣٦] واللافت في هذه الحواريات أن الراجز يقدم الحدث بوصفه مكتملاً. وهي سمة تميز النص الدرامي. فالخطاب الدرامي خطاب ينم على قلق. فكيف تمثل هذا القلق على مستوى استخدام الضمائر؟

٥-٢- لعبة الضمائر

يعد الخطاب الدرامي خطاباً حوارياً بالدرجة الأولى، ويقتضي التخاطب الحواري متكلماً، ومستمعاً، وحدثاً كلامياً يعد وسيلة التفاعل الأساس. ونستطيع أن نقول إن الفعل في الأرجوزة كلما كان حركياً كان الخطاب قوياً. والخطاب الحواري هو الذي يؤسس الفعل الدرامي في هذه الأراجيز، ولا يعود إليه.

وتحيل الضمائر إلى شخصيات يمكن أن نقول إنها شخصيات درامية، ويحدد الراجز أداء بعض الألفاظ بطريقة تناسبه، فيظهَر مقام للضمير، ويختفي مقام. قال أحدهم يرقّص ابنته: بنيتي سيدةُ البنات/ عيشي ولا نأمل أن تُماتي[٣٧]

يخاطب الراجز ابنته، وهي طفلة لا تعي؛ لذا يحيل الضمير أنتِ ظاهرياً إلى البنت، ويحيل على المستوى المضمر إلى مخاطب آخر. إنه يظهر الحب لطفلته، وينسبها إلى ياء المتكلم، ويصفها بأنها سيدة البنات جميعاً. إنه يخاطب المجتمع كله، ويتحدى من يرى أن الصهر المفضل هو القبر، وان البنت تجلب العار، لكن هذا التحدي يبدو مخاتلاً عبر قناة الطفلة[٣٨]

وبلعبة الضمائر نجد أن ثمة تبديداً لكثافة خطاب الآخر بالتركيز على خطاب الذات؛ لمحو حدود خطاب الآخر، فيسود صوت الراجز، ويظل التساؤل قائماً حول وظيفة الصوت المقابل، والصراع الذي ينشأ بين الصوتين.

وتكمن الدراما عادة في أنا وأنت وهنا والآن، لكن أنت تتحول إلى هو، فيتم تبادل أولي في الدراما، الأمر الذي ينجم عنه دينامية وتطور. ويحيل الفعل الماضي إلى خطاب سردي، أو وصفي، ويعد ضمير المخاطب الأكثر اقتراباً من البناء الدرامي، أما

ضمير الغائب فهو أكثر اقتراباً من السرد، ويقترب ضمير المتكلم من السيرة الذاتية. لكن سيطرة أحد هذه الضمائر سيطرة ظاهرية. قال أحدهم يرقص ابنه:

يا قوم ما لي لا أحب عَنجَده/ وكلُّ إنسانٍ يحبُّ ولده/

حبَّ الحبارى، ويذبُّ عَنَدَه[39]

يوظف الراجز السؤال لخدمة السرد، لا لإدارة الحوار؛ لأنه حوار من طرف واحد. ومن أكثر قرائن التخاطب تواتراً ضمير المخاطب. ويخفي هذا الضمير «أنتم» القيم التي نسبت إلى الذات المبدعة، فيشكل المحاوِر تقنية حجاجية وهو يحاور الآخر، ويسعى إلى زعزعة موقفه، والتأثير فيه. والدليل التحول بعد السؤال إلى الجملتين الحِكَميتين. فإظهار الولع بالولد أمر مشاع بين الأمهات لكنه يحاول أن يثبت بأسلوب حجاجي أن إظهار الولع بالذكور أمر تواضع عليه المجتمع كله. فلا يحيل الضمير أنا إليه فقط بل إلى الآباء كلهم. ويرى ميشال بوتور أن الضمير أنا «يخفي وراءه الضمير هو، والضمير أنت يخفي وراءه الضميرين الآخرين، ويجعلهما في اتصال دائم»[40].

قالت فاطمة بنت أسد بن عبد مناف ترقص ابنها عقيلاً لما كان طفلاً

لو خلعَ القوم فقالوا مَن فتى/ يخلف، لا يردعه خوف الردى؟/ فبعثوا سعداً إلى الماء سدى/ في ليلة بيانها مثل العمى/ بغير دلو ورشاء لاستقى/

أمردَ يهدي رأيه رأيَ اللحى[41].

تتكلم الراجزة على مستقبل طفلها بصيغة الماضي؛ لتؤكد حدوث هذه الصفات في مستقبله. وهي تحمّل الآخر مهمة الإخبار عن رأيها، فتحيل الكلام إلى القوم الذين يطلبون الفتى الذي ينجدهم عند الملمات. والشائع أن السرد بضمير الغائب يحيل إلى خطاب موضوعي؛ لأنه يمحو علامات الذاتية. ويعد الحديث عن الآخر بضمير الغائب ضرباً من تخفٍّ مقصود. ولا وجود لذاتية الراجزة من غير ذاتية الآخر. وبعودة إلى لعبة الضمائر نجد أن الذات الراجزة قد حولت نفسها إلى متلق حين علّقت الرؤية بالقوم، فتبرز قدرة المتكلم على القيام بوظيفة المتلقي من خلال تخفي الأنا، وبذلك تكون سيطرة ضمير الغائب سيطرة ظاهرية، تتحول إلى سيطرة مضادة في العمق. ولو استبدلنا بهذا الضمير ضمير الأنا لظهر النسق المضمر.

ويوهم السرد بضمير الغائب بالواقع عبر محاكاته، فتغدو الراجزة ناقلاً موضوعياً للحدث، وتوجه الخطاب للمخاطب الحقيقي بهدف التأثير فيه. فلا تستهدف الراجزة نفسها في الأغنية بل تستهدف الذات المتلقية، وما يدعم ذلك رغبتها في أن يشاركها متلقي خطابها الانفعال. فصورة الطفل المستقبلية وجه من وجوه صورة الأنا.

وإذا كان الهدف من دراسة لعبة الضمائر الكشف عن تخفيها، والعلاقة بين النسقين الظاهر والمضمر في الأغنية فإن الهدف من دراسة الإيقاع الدرامي تقديم صورة عن الحال الشعورية للراجز، وعلاقتها بالصراع- جوهر الدراما.

٥-٢- الإيقاع الدرامي

تميل الأرجوزة إلى الحركة، وتتغلب على الثبات. وتظهر هذه الحركة على مستوى الإيقاع الدرامي. فثمة ميل واضح إلى الحركات، والأصوات التي تميل إلى الجهر. فالتشكيل الموسيقي تشكيل نفسي أولاً.

يتكون الرجز من ست تفعيلات متماثلة. وقد

شُكِّلت كلماته تشكيلاً صوتياً. ولهذا التشكيل خصوصية تناسب البناء الدرامي في الأرجوزة. إنه قيد تشكيلي موسيقي لكنه حيوي. فالحركة موجودة ضمن الإيقاع؛ لذا يمكن أن نقول إنه ليس بحراً شعرياً بقدر ما هو توقيعات نفسية تنفذ إلى المتلقي، فتحركه، وتؤثر فيه. ولا توجد قافية بالمعنى المعروف، إنها قافية متحررة، فكل نهاية شطر هي قافية ترتاح النفس الشاعرة للوقوف عندها. وهي نهاية راقصة تناسب الأغاني، والأدب الشعبي.

قال الحسن البصري في ترقيص ابنه:

يا حبذا أرواحه ونَفَسُه/ وحبذا نسيمه وملمسه/ والله يبقيه لنا ويحرسه/ حتى يجر ثوبه ويلبسه[٤٢]

يتفق تقطيع الرجز والحركة والاضطراب، ومن ثم يتفق والغناء الشعبي؛ إذ تتعاقب الحركة والسكون، وتأتي القافية مع نهاية كل شطر بما يمكن أن يسمى التصريع. وهو أمر يزيد من غنى الإيقاع، وحدّة النغم في كل شطر شعري. وبحساب لمجمل الحركات والسكنات في الأرجوزة السابقة نجد أنها تحتوي على ٤٨ حركة مقابل ٢٧ سكوناً. فقد تغلبت الحركة على السكون. أما القافية التي ينتهي بها كل شطر فهي بمنزلة فاصلة موسيقية لا يكتمل أثر الأغنية من غيرها؛ إذ يتوقع السامع سماعها، ويستمتع بهذا التردد. ويمكن أن نقول إن مواصفات الإنشاد هذه مثلت نمطاً شفاهياً ممثلاً للنزوع الدرامي. فمن الإيقاع الناظم لهذه الأراجيز يمكن معرفة النزوع الدرامي فيها. وهو يمثل حنيناً لمخاطبة الآخر حين يحتضن الإيقاعُ الانفعال لدى الراجز، ويوجد تلاحماً بين بناء الأرجوزة والهندسة اللغوية.

وتتيح القافية للراجز الوقوف والحركة معاً. فثمة مشاكلة بين وظيفة القافية، ووظيفة حرف الروي؛ إذ جعلت الأرجوزة من حرف الروي صوتاً متنقلاً من شطر إلى آخر في الأغنية، فتغدو القافية نقطة الارتكاز النغمية التي تترك أثراً، فتوجه الحركة النفسية التالية. وتبدأ الحركة النفسية متوترة من بداية هذه الأغاني؛ لقصرها من جهة، ولتوتر الراجز من جهة أخرى، فيوصل المتلقي إلى مرحلة المشاركة الوجدانية، والتعاطف.

أخيراً: تمتلك الأرجوزة بناء يشتمل على منطق خاص، وليس سلسلة من أحداث مترابطة. ويتحقق الإيقاع الدرامي من الوقائع التي تتحرك، وتتصارع في الأرجوزة. فالإيقاع الدرامي مجموعة المواقف النفسية التي تكون منها الأرجوزة، وهو يؤدي إلى خروج الشاعر من صوته الغنائي إلى الفضاء الموضوعي. إنه صوت مفرد يسعى إلى إثبات وجوده من خلال الأغنية. ويمكن أن نقول إن الإيقاع الدرامي في بنية الأرجوزة جنس من الشعر الغنائي المنفتح على السرد، وهو أيضاً جنس من الشعر الغنائي المنفتح على الحوار.

٦- خاتمة

- لم تأخذ أغاني ترقيص الأطفال في الأدب العربي القديم في حسابها الطفل؛ إذ يبدو متلقياً سلبياً وهمياً ليس له من هذه الأغاني سوى الإيقاع الراقص، فأضمرت الأغاني المتلقي الحقيقي، وأظهرت الطفل/ المتلقي الوهمي.
- نظمت هذه الأغاني على إيقاع الرجز، وهو بحر شعري شعبي حركي، أوضح البحث أن سماته تتوافق والخطابين الظاهر والمضمر في هذه الأغاني.
- ترتبط الدراما بالأدب الشعبي، ويمكن أن نطلق

عليها اسم الدراما الشعبية، أو شعر الغنا-درامية؛ لوفرة العناصر الدرامية فيها؛ لذا يمكن القول إن الدرامية في الأرجوزة تقربها من مكونات الفضاء السردي أكثر من الفضاء الشعري. والسرد فيها سرد استباقي، لا استرجاعي؛ ذلك لأن الأرجوزة تنتمي إلى جنس الأغنية والشعر المندرج في خطاب التخييل في الآن نفسه.

- تبدأ هذه الأغاني من النهاية، أو العقدة؛ لأنها تتضمن الصراع. فالمعاناة فاتحة للسرد الدرامي مع إدراكنا أن الصراع الذي لا يوصل إلى عقدة ليس صراعاً.
- لا يظهر الآخر في هذه الأغاني إلا لأن الراجز في موضع يسمح له بالإدراك.
- هذه الأغاني جميعها مركزها الإنسان، تهدف إلى الوصول إلى حقيقة الحياة. ومفهوم الحقيقة يختلف عن مفهوم الواقع.
- تعد الدراما مقام توازن بين الذاتية والموضوعية؛ لأن الغنائية قرينة الذاتية.
- يقترب الخطاب الدرامي في هذه الأغاني من لغة التخاطب في الحياة اليومية، ويؤكد هذا الأمر تلازم هذا النوع من الأدب الشعبي مع الدراما.
- يرى النقاد أن الفعل الدرامي يقع في الحاضر. ونجد أن الفعل الدرامي في هذه الأغاني يتجه إلى المستقبل.

الحواشي

١. للتوسع في مصطلح الأدب الشعبي ينظر:

د. حسين نصار: ١٩٦٢، الشعر الشعبي العربي، المكتبة الثقافية، الأردن

د. حلمي بدير: ١٩٧٧، أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث، دار الوفاء، الإسكندرية

أحمد أبو سعد: ١٩٧٤، أغاني ترقيص الأطفال عند العرب، ط١، دار العلم للملايين، بيروت

أحمد عيسى بك: ٢٠٠٤، كتاب الغناء للأطفال عند العرب، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة

داود سلوم: ٢٠٠٦، ديوان أشعار تدليل الأطفال في الأدب العربي القديم، ط١، دار الضياء، عمان.

٢. سيقتصر هذا البحث على أغاني ترقيص الأطفال دون أغاني المهد، فأغاني الترقيص مشتركة بين الرجال والنساء، أما أغاني المهد فخاصة بالنساء فقط، وقد خلط بعض النقاد المحدثين بين أغاني الترقيص وأغاني المهد؛ إذ يرى عبد الفتاح أبو معال أن هذه الأناشيد هي أغاني الترقيص والمهد من غير تفريق، ووصل إلى حكم مفاده أن واقع كلمات هذه الأغاني يشير بوضوح إلى وجود تشابه عند معظم الأمم في الموضوعات الرئيسة لها مهما كان اللحن مختلفاً، أو المسميات في بعض الكلمات مختلفة. انظر: عبد الفتاح أبو معال، دراسات في أناشيد الأطفال وأغانيهم، ص٦٤. وهو حكم خاطئ؛ ذلك لأن أغاني الترقيص العربية ناجمة عن خصائص المجتمع العربي القديم وعلاقاته، ويمكن أن ينطبق حكمه على الأغاني العامية في العصر الحديث.

٣. ابن منظور: ١٩٩٠، لسان العرب، ط١، دار صادر، بيروت، مادة بأبأ: إرقاص الولد، ومناغاته، وهزه بين الذراعين، وقول من يرقصه: بأبي أنت

٤. لسان العرب، مادة نزه: رفع الولد إلى فوق.

٥. المصدر السابق، مادة هدهد: تحريك الأم ولدها لينام

٦. المصدر السابق، مادة رقص: رفع الولد، وخفضه.

٧. المصدر السابق، مادة زفن: ضرب من الحركة مع صوت.

٨. المصدر السابق، مادة رجز: أن تضرب رجل البعير أو فخذاه إذا أراد القيام، أو ثار ساعة، ثم تنبسط، والرجزاء أرادت النهوض فلم تكد تنهض إلا بعد ارتعاد شديد، ومنه سمي الرجز من الشعر لتقارب أجزائه، وقلة حروفه، وهو يقوم على أساس من الشطر الواحد لا البيت ذي الشطرين، وهو لدى بعضهم ليس شعراً. انظر: د. حسين نصار، الشعر الشعبي العربي، ص٢٨

٩. انظر تعريف الدراما في:

- مجدي وهبة: ١٩٧٤، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة بيروت.

- مجموعة مؤلفين: ١٩٨٠، موسوعة المصطلح النقدي، المجلد الثالث، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- روبرت لانغبوم: ١٩٨٣، شعر التجربة، المونولوج الدرامي في التراث الأدبي المعاصر، ترجمة علي كنعان وعبد الكريم ناصيف، وزارة الثقافة، دمشق.
- د. عبد العزيز حمودة: ١٩٩٨، البناء الدرامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- د. إبراهيم حمادة: د. ت ، معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية، دار المعارف، القاهرة.

10. Baldick Chris, concise Dictionary of Literary Terms, Oxford university press, 1996 p:62

١١. د. نبيل راغب، فنون الأدب العالمي، ص٨٨

١٢. كير إيلام، سيمياء المسرح والدراما، ص١٥٦

١٣. د. محمد حمدي إبراهيم، نظرية الدراما الإغريقية، ص٤ يرى د. إبراهيم أن الدراما في اشتقاقها اللغوي ترجع إلى الفعل dram الذي يعني لدى الإغراق الفعل، أو التصرف، أو السلوك الإنساني بوجه خاص، ص٩

١٤. انظر: د. إبراهيم حمادة، معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية، ص١١٩، إذ يقول إن الدراما الشعبية هي التي تمتد جذورها في محاكيات الناس الدينية، وهي التي تجذب الطبقات الشعبية بغض النظر عن مستوى قيمتها الأدبية.

١٥. أغاني ترقيص الأطفال في الأدب العربي القديم، ص١٠١

١٦. رولان بارت، شعرية المحكي، ص٤٢

١٧. عبد العزيز حمودة، البناء الدرامي، ص٤٥، انظر أيضاً معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية، ص٩٩ «الحدث الدرامي أية واقعة تحدثها الشخصيات في حيزي الزمان والمكان، وتسهم في تشكيل الحركة الدرامية والفعل المسرحي».

١٨. أغاني ترقيص الأطفال، ص٨٢، الفرس النهد: الجسيم المشرف، التمعدد: تمام الشدة والقوة.

١٩. البناء الدرامي، ص١٠٧ .

٢٠. عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، ص٢٨٤.

٢١. أغاني ترقيص الأطفال، ص٩٢، الذود: قطيع الجمال من الثلاثة إلى العشرة.

٢٢. الشعر العربي المعاصر، ص٢٩٠

٢٣. أغاني ترقيص الأطفال، ص١٠٠، البضاعة: لا تبتذل نفسها في اختلاس بضع الغير، فهي عفة.

٢٤. أغاني ترقيص الأطفال، ص٩٤

٢٥. الأردس نيكول، علم المسرحية، ص٢٥٤

٢٦. أغاني ترقيص الأطفال، ص٦٢

27. Metaphysics, edited by Williams Reaper, (London, 1938) p.18-30

٢٨. حمو النقاري: ٢٠٠١، المشترك المنسي، ترجمة المفهوم ضمن كتاب جماعي حول المفاهيم وأشكال التواصل، ص٤١-٤٢

٢٩. مارتن إيسلين، البنية التشريحية للدراما، ص٤٧

٣٠. أغاني ترقيص الأطفال، ص١٠٢-١٠٣ لحترافها: احتكاكها، والحارقة التي تكثر سب جاراتها.

٣١. تزفيتان تودوروف، المبدأ الحواري، دراسة في فكر ميخائيل باختين، ص١٢٥

32. Aristotle, Physic, Trans and I rod (The Clarendon pres. Oxford, 1970) p.40

٣٣. محمد نجيب العمامي، الذاتية في الخطاب السردي (الإدراك والسجال والحجاج)، ص٦٩

٣٤. أغاني ترقيص الأطفال، ص١٠٢

٣٥. ميخائيل باختين، شعرية دوستويفسكي، ص١١٦

٣٦. تزفيتان تودوروف، المبدأ الحواري، ص١٢٥

٣٧. أغاني ترقيص الأطفال، ص٩٧، نماني: نموني، وهي لهجة طيء

٣٨. يرى أحمد أبو سعد أن سيادة ضمير المفرد أنت في الخطاب يدل على البيئة البدوية التي لا تشعر بالفوارق الطبقية بين الأفراد، وتميل إلى المساواة بينهم، انظر أغاني الترقيص، ص١٤٢ وليس هذا الحكم صحيحاً؛ ذلك لأن ثمة لعبة ضمائر، فالضمير أنت يخفي وراءه ضميراً آخر، وهذا الضمير لا يحيل إلى الطفل، وهل يوجد في عالم الطفل فوارق طبقية؟

٣٩. أغاني ترقيص الأطفال، ص٥٨ يذب عنه: يدفع معارضته شفقة عليه، الحبارى: طائر يضرب به المثل في الحمق، وهو على حمقه يحب ولده، ويعلمه الطيران

٤٠. ميشال بوتور، بحوث في الرواية الجديدة، ص١٠٥

٤١. أغاني الترقيص، ص٦٢-٦٣ يخلف: يستقي، الرشاء: حبل الدلو

٤٢. أغاني الترقيص، ص٦٠

المصادر والمراجع

١- إبراهيم، د. محمد حمدي: ١٩٩٤، نظرية الدراما الإغريقية، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مكتبة لبنان ناشرون

٢- إسماعيل، د. عز الدين: ١٩٨٨-١٩٨٩، الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، منشورات جامعة البعث

٣- إيلام، كير: ١٩٩٢، سيمياء المسرح والدراما، ط١، ترجمة: رئيف كرم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء

٤- إيسلين، مارتن: ١٩٩٤، البنية التشريحية للدراما، ط١، تر: د.منذر محمد، مطبعة عكرمة، دمشق

٥- باختين، ميخائيل: د.ت، شعرية دوستويفسكي، ط١، تر: جميل ناصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء

٦- بارت، رولان: ٢٠٠١، شعرية المحكي، تر: غسان السيد، الجمعية التعاونية للطباعة، دمشق

٧- دير، د. حلمي: ١٩٧٧، أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث، دار الوفاء، الإسكندرية

٨- بوتور، ميشال: ١٩٨٢، بحوث في الرواية الجديدة، ط١، تر: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، سلسلة زدني علماً

٩- تودوروف، تزفيتان: ١٩٩٢، المبدأ الحواري، دراسة في فكر ميخائيل باختين، ط١، تر: فخري صالح، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد

١٠- حمادة، د. إبراهيم: د.ت، معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية، دار المعارف، القاهرة

١١- حمودة، د. عبد العزيز: ١٩٩٨، البناء الدرامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٢- راغب، د. نبيل: ١٩٩٦، فنون الأدب العالمي، ط١، الشركة المصرية للنشر، مكتبة لبنان

١٣- أبو سعد، أحمد: ١٩٧٤، أغاني ترقيص الأطفال عند العرب، ط١، دار العلم للملايين، بيروت

١٤- سلوم، داود: ٢٠٠٦، ديوان أشعار تدليل الأطفال في الأدب العربي القديم، ط١، دار الضياء، عمان

١٥- العمامي، د. محمد نجيب: ٢٠١٠، ط١، الذاتية في الخطاب السردي (الإدراك والسجال والحجاج)، دار محمد علي الحامي، سوسة

١٦- عيسى بك، أحمد: ٢٠٠٤، كتاب الغناء للأطفال عند العرب، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة

١٧- كوهن، جان: ١٩٨٦، بنية اللغة الشعرية، ط١، تر: محمد الولي، ومحمد العمري، دار توبقال، الدار البيضاء

١٨- لانغبوم، روبرت: ١٩٨٢، شعر التجربة، المونولوج الدرامي في التراث الأدبي المعاصر، ترجمة علي كنعان وعبد الكريم ناصيف، وزارة الثقافة، دمشق

١٩- مجموعة مؤلفين: ١٩٨٠، موسوعة المصطلح النقدي، المجلد الثالث، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

٢٠- أبو معال، عبد الفتاح: ١٩٨٦، دراسات في أناشيد الأطفال وأغانيهم، ط١، دار البشير، عمان

٢١- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: ١٩٩٠، لسان العرب، ط١، دار صادر، بيروت

٢٢- نصار، د. حسين: ١٩٦٢، الشعر الشعبي العربي، المكتبة الثقافية، الأردن

٢٣- النقاري، حمو: ٢٠٠١، المشترك المنسي، ترجمة المفهوم ضمن كتاب جماعي حول المفاهيم وأشكال التواصل، ط١، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء

٢٤- نيكول، الأردس: د.ت، علم المسرحية، تر: دريني خشبة، مكتبة المسرح، مركز الشارقة للإبداع الفكري، دائرة الثقافة والإعلام

٢٥- وهبة، مجدي: ١٩٧٤، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة بيروت

المراجع الأجنبية

1- Aristotle, Physic, Trans and I rod (The Clarendon pres. Oxford, 1970)

2- Baldacci Chris, concise Dictionary of Literary Terms, Oxford university press, 1996

3- Metaphysics, edited by Williams Reaper, (London, 1938)

باب الأسماء والألقاب والكنى في مصنفات اللغويين العرب القدامى (دراسة واصفة)

إبراهيم بن عبد الرحمن براهمي
قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة ٨ ماي ١٩٤٥
قالمة - الجزائر

مقدمة :

تتكررُ على مسامعنَا في تفاعلِنا اللغوي اليومي أسماءٌ وألقابٌ وكنى؛ نجد فيها ما هو مألوفٌ معروفٌ كَثُرَ تواردُهُ على الذاكرةِ، ومنها دون ذلك، ولكن مَنْ منا استوقفته معاني هذه الأسماء وأبعادها وأصولها ودلالتها ؟ وكم مرة خطر ببالنا أن نسأل عن هذا الاسم أو ذاك ؟ ولماذا عُرِفَ هذا بذاك اللقبِ والآخرُ بغيرِهِ ؟؟ ثم ما السرُ في هذه الكنيةِ الطريفةِ أو تلك المستقبحةِ ؟؟.

لا شك في أن كثيراً من الناس قد تواردت إلى أذهانهم مثل هذه التساؤلات التي يبدو طرحها في مجال البحث اللغوي له مسوغاته، التي قد تبدو مشروعيتها الاجتماعية والثقافية أكثر إلحاحا في سياق بناء تفاعل لغوي اجتماعي ايجابي.

تحسس المرء بمنزلته ومكانته ضمن جماعته اللغوية؛ إذ الاسم الحسن أو النبز المادح أو الكنية المهيبة تدفعه إلى التواصل اللغوي الفعال، وهذا ما يصير البحث في الأسماء والألقاب والكنى مبحثاً طريفاً وباباً لطيفاً ظريفاً في دراسة اللغة في بعدها التخاطبي التفاعلي الاجتماعي، ولعل أبرز ما يؤكد هذه الطّرافة والجدة الحيز الكبير الذي شغلته في مصنفات اللغويين العرب القدامى على امتداد خارطة الأمكنة وتجدد الأزمان والأعصر، مما يدعو اليوم كل باحث إلى التقصي في هذا الإرث الإنساني الجليل، مع التيقن من مكانة هذا الباب مع ظهور النظريات والآراء اللسانية المعاصرة المتعددة في سياق الاهتمام بها، والتي تجمع على قيمة هذا النمط من الأبنية اللغوية التي نتواصل ونتفاعل بها ومكانتها في حياتنا اليومية .

وقبل أن أتوقف عند بيان بعض هذه الجوانب

المهمة لهذه الظاهرة اللغوية؛ لا بأس من استحضار هذه التحديدات اللغوية للمصطلحات الثلاثة التي تنشغل بها هذه الدراسة:

أ - الاسم: الاسم كما جاء في لسان العرب ((اسم الشيءِ وسَمُه وسِمُه وسُمُه وسَماهُ علامَتُه))[1] واسم العلم عند النحاة ((الاسم الذي يعين مسماه مطلقا))[2]؛ ويوضح ابن عقيل ذلك بأمثلة نحو: جعفر وخرنق وقرن وعدن ولاحق وشذقم وهيلة وواشق؛ ثم يفسر مراده في التعريف: أي من غير تقيد بقرينة تكلم، أو خطاب، أو غيبي، أو إشارة حسية، أو معنوية، أو زيادة لفظية كالصلة وغيرها من الزيادات اللفظية الأخرى، أو المعنوية التي تبين وتعين؛ فالاسم جنس يشمل النكرة والمعرفة ويعين مسماه؛ كالمضمر والمبهم فإنه يعين مسماه بقيد التكلم كأنا أو الخطاب كأنت أو الغيبة كهو ... وغيرها تنبيها على أن مسميات الأعلام العقلاء وغيرهم من المألوفات؛ فجعفر اسم رجل وخرنق اسم امرأة من شعراء العرب؛ والمراد بالاسم هنا ما ليس بكنية ولا لقب[3].

ب - اللقب: ((في اللغة النبز، وهو ما أشعر بمدح كزين العابدين أو ذم كأنف الناقة[4]))، وأشار ابن عقيل إلى أن اللقب إذا صحب الاسم وجب تأخيره كزيد أنف الناقة ولا يجوز تقديمه على الاسم فلا تقول أنف الناقة زيد. فظاهر كلام المصنف أنه يجب تأخير اللقب إذا صحب الاسم والكنية[5].

ج - الكنية: جاء في لسان العرب ((أن تتكلم بشيء وتريد غيره وكَنى عن الأمر بغيره يَكني كناية يعني إذا تكلم بغيره مما يستدل عليه، والكُنْيَةُ على ثلاثة أوجه: أحدها أن يُكَنى عن الشيء الذي يُستفحش ذكره، والثاني أن يُكَنى الرجل باسم توقيراً وتعظيماً، والثالث أن تقوم الكُنْيَة مقام الاسم فيعرف صاحبها بها كما يعرف باسمه كأَبي لهب اسمه عبد العُزّى عرف بكُنيته فسماه الله بها))[6] وفي عرف النحاة ((ما كان في أوله أب أو أم كأبي عبد الله وأم الخير))[7].

وفي حالة اجتماع هذه الأنواع الثلاثة من اسم العلم للمرء فإنه يجب تأخير اللقب إذا صحب الاسم والكنية وهو إنما يجب تأخيره مع الاسم فأما مع الكنية فأنت بالخيار بين أن تقدم الكنية على اللقب فتقول أبو عبد الله زين العابدين وبين أن تقدم اللقب على الكنية فتقول زين العابدين أبو عبد الله[8].

١ - الأسماء والألقاب والكنى في المعرفة اللسانية المعاصرة :

انطلاقا من مسمى "**الإشاريات الشخصية والاجتماعية**" personal and social deictics" نلج في اللسانيات التداولية إلى حقل دراسي واسع **للملفوظات** المستعملة في التأدب في التخاطب والتواصل ضمن **قوانين الخطاب** التي أرساها كل من **سيرل وغرايس وأوستين** ومن شايعهم في مذهبهم، وقد حققوا في هذا الحقل نجاحات لا تخفى؛ على صعيد النظر في جوهر البناء الإشاري الفردي والجماعي وتركيبه اللغوي والمعرفي، وطبيعته، وأبعاده، وأثاره في التفاعل والتواصل، ودوره التغييري وكذا في رسم ملامح الشخصية الذاتية الفردية والمجتمعية؛ وهكذا غدت هذه الإشاريات[9] مجالا خصبا للدراسات اللسانية المعاصرة ذات المنحى التداولي الوظيفي.

ولا نبتعد كثيراً عن هذا الاتجاه لنجد **اللساني الاجتماعي** قد أخذ بطرف من البحث في هذه الظاهرة بوصفها **ظاهرة لغوية ذات تلوين وصبغة اجتماعية** تعكس منزلة الأفراد وتوجهاتهم وآراءهم في الحياة ومكانتهم في المجتمع؛ إنها ألفاظ

باب الأسماء والألقاب والكنى في مصنفات اللغويين العرب القدامى (دراسة واصفة)

وتراكيب تشير إلى طبيعة العلاقة بين المتخاطبين ودرجتها؛ في جماعة خطابية واحدة أو متعددة ضمن حيز ضيق أو نطاق واسع(١٠)، والمعنى الجمعي الذي تتحقق به يحمل في أغلب الأحيان سمات معينة مثل الرفعة والتبجيل والتعظيم أو الوضاعة والتحقير والتصغير؛ أي أنها أداة مضيئة كاشفة ومعبرة عن السياق الثقافي والاجتماعي للمسمى والملقب والمكنى بها، لذلك يبدو هذا النمط من الأبنية اللسانية إطارا معرفيا إدراكيا يواكب سيرورة الإنسان وتطوره. وهكذا فبالنسبة للساني الاجتماعي المعاصر؛ من" **و. لابوف W. Labov** " و"**ارفنج غوفمان Erving Goffman**" وصولا إلى" **جون قمبرز John J. Gumperz** " ثمة توحد في التصور لأهمية هذا الباب في التفاعل اللغوي بين المتخاطبين وضمن الاستراتيجيات(١١) التي يلجأون إليها في تواصلهم. فالاسم هو عنوان الشخصية والهُوية؛ ((إن هُويتك ببساطة هي ماهيتك، وإذا سألك شخص ما: ((مَنْ أنتَ؟)) فسينتظر منك أن تذكر اسمك ردا على سؤاله، وتقوم بهذا على نحو مباشر لا لبس فيه ولا مراء.... بل إن الهُوية الشخصية يعتريها التباس بين اسم المرء الذي يؤدي وظيفة <<**إشارية**>> (deictic function) في تعريف فرد ما، واسم شيء آخر قد نحسب أنه معنى لاسم المرء. الذي يؤدي **الوظيفة << الدلالية >>** التي تخبرنا بماهية هذا الفرد حقا))(١٢).

هذه الجهود اللغوية المثمرة في المعرفة اللسانية المعاصرة وغيرها أسهمت جميعها في التعجيل بظهور علم يختص بدراسة هذه الظاهرة اللغوية تحت مسمى "**الانثروبونيميا l'anthroponymie**" العلم الذي شاع عند الغربيين على أنه: **دراسة أسماء البشر أو الأشخاص (noms de personnes) من حيث بنيتها وتركيبها ودلالتها ومرجعياتها**(١٣)؛ وهو فرع من علم أشمل يسمى "**أسماء الأعلام**" "**l' onomastique**"(١٤)، ومادام هذا حيزه وأفق اشتغاله؛ فإنه بوصفه نسقا معرفيا له انفتاح كبير على مناهج وعلوم كثيرة يمدها ويمتح منها ومن ذلك: علم الاجتماع، وعلم النفس، والانثروبولوجيا، والاثنوغرافيا ....

أمام هذا الواقع اللغوي للدارس العربي اليوم حق التساؤل: عن تبصر العرب القدامى بهذا النمط من المعرفة الوظيفية؟ وبشكل أوضح هل كان للعرب تفكير انثروبونيمي استدعته الحاجة الاجتماعية والضرورة الحضارية؟ وإذا كان هناك تفكير انثروبونيمي فماهي أشكاله وأنماطه؟ وهل كان للارتقاء الحضاري تأثيره في طبيعة الدرس الانثروبونيمي؟ هي بعض الأسئلة التي يمكن أن تطرح في سياق الجهود اللسانية المعاصرة التي ترمي إلى إعادة استكشاف التراث العربي الإسلامي وكشف اللثام عن كثير مما يكتنزه من رؤى انثروبونيمية تبرز الوجه النير له من خلال دراسات مقارنة ومقاربة له بزماننا الحاضر.

٢ - أصالة البحث في باب الأسماء والألقاب والكنى في التراث العربي: يعود الاهتمام بهذا الباب من اللغة في الثقافة العربية إلى العهود الأولى من نشأة الدراسات اللغوية العربية، ويبرز بوضوح عمق الوعي الإدراكي بمسألة التسمية والتكنية والتلقيب وأثرها وأبعادها؛ مع كثرة المصنفات وتكرار الفصول والمباحث التي ألمت بجوانب مهمة يمكن أن نجعل منها اليوم منطلقا أمينا وصادقا للمقاربة الانثروبونيمية العربية وقاعدة متينة وصلبة للاشتغال بهذا النمط من المعرفة اللسانية تأصيلاً وتنظيراً؛ تتحدث المستشرقة الفرنسية

"جاكلين سوبليه" "Jacqueline SUBLET" واصفة جانبا من ازدهاره وهو التراجم الموسوعية لأسماء الأعلام ((واسم العلم العربي في العصر الوسيط يشتمل على هذا النحو من تطلب الشمولية: معرفة كل شيء، وحصر كل شيء، وتسجيل كل شيء في الذاكرة من خلال **أعلام الأشخاص**؛ ومن هنا برزت الحاجة إلى جمع عامة أسماء الأعلام في أدب تراجمي ازدهر ازدهارا خاصا في ديار الإسلام وكان الحد الأدنى فيه كتابة اسم في حاشية مخطوط ما، وحده الأقصى تأليف هذه الموسوعات التراجمية التي حددت فيها هوية ما يزيد على مئة ألف شخص بلغتنا أسماؤهم ونبذ من حياتهم ..))[١٥].

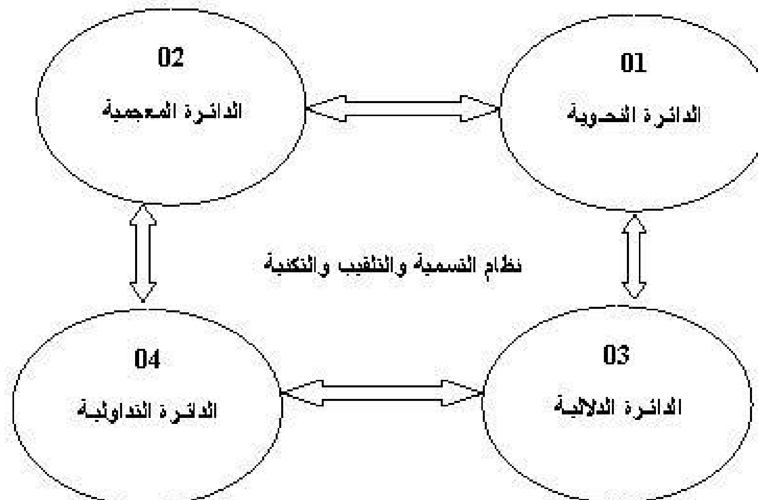
تقدم الباحثة قراءة منهجية للتفكير الانثروبونيمي العربي كاشفة، عن الدواعي الحضارية لظاهرة تراجم أعلام الأشخاص، وآليات البحث الانثربونيمي الذي يجب أن يتضمن جوانب محددة في دراسة أعلام الأشخاص؛ والحد الأدنى في تناول اسم العلم ذكره في حاشية مخطوط للإحالة والتوثيق، والحد الأقصى هي هذه الموسوعات الكبيرة التي أثرت المكتبات بأسماء الأعلام في كل الأزمان وهي جوانب أصيلة في البحث المعاصر في هذا الإطار.

٣ - اتجاهات التأليف اللغوي في باب الأسماء والألقاب والكنى: مع قراءة ومراجعة متأنية لما تم تصنيفه يمكن رصد اتجاهات التأليف والبحث اللغوي فيه ضمن أربعة دوائر معرفية لغوية تتفاعل فيما بينها أخذاً وعطاءً - **في شكل الخطاطة - أ -**؛ والضابط المنهجي لهذه الدوائر ذو بعدين:

أ - البعد التقعيدي التنظيري : يتضح مع الدائرة الأولى والثانية، سماتها البارزة وضع الأسس والقواعد التي تحقق السلامة والصحة اللغوية، ومن جانب آخر توفير المادة اللغوية التي ينبني عليها التفكير الأنثروبونيمي.

ب - البعد التحليلي التطبيقي : يتضح مع الدائرة الثالثة والرابعة، وهدفها التعليل، وتقديم الإجابة عن التساؤل عن أبعاد التفكير الأنثروبونيمي من حيث دلالته واستعماله في واقع منتجيه ومستعمليه.

والحق أن الفصل بين الضابطين المنهجيين من الصعوبة بمكان بل يكاد يكون محالا في بعض الأحيان، وبخاصة مع تلك المؤلفات التي سعت إلى الجمع بين الأمرين؛ وأحسب أنه نابع من البنية الموسوعية للعقل اللغوي العربي.



شكل الخطاطة -أ-

أ - **الدائرة النحوية** : وتبرز في التقعيد لهذه العناصر وترتيبها وتكوينها ورتبتها؛ التي تنبع من باب نحوي واسع في الاسم هو "**العلم**"؛ بالنظر في أحكامه اللفظية والمعنوية وتقسيمه من حيث الأصالة في الاستعمال؛ إلى منقول ومرتجل، وتقسيمه من حيث لفظه إلى مفرد ومركب، وتقسيمه من حيث وضعه وطبيعته إلى ثلاثة أقسام، ومن حيث الرتبة والتقديم والتأخير، ومن حيث شيوعه وتخصصه، إلى غير ذلك من الأبواب التي فصلت القول في وصف **البنية والعلاقة**؛ أو **الكلمة** بـ"**الوظيفة النحوية**"، وللتمثيل لهذه الدائرة المعرفية يمكن أن نتوقف عند "**الزمخشري**" (ت٥٣٨ هـ) في كتابه "**المفصل في صنعة الإعراب**"[١٦] هذه الوقفة الواصفة للجهد النحوي في تناول أسماء الأعلام تتطلب استعراض المحاور التي تناولها وأبعادها المنهجية في إرساء قواعد السلامة اللغوية وقوانينها الضابطة لعملية التسمية والتلقيب.

تعريف اسم العلم: (ما علق شيء بعينه غير متناول ما أشبهه).

٢ - تقسيم اسم العلم إلى اسم وكنية ولقب (الاسم كزيد وجعفر، والكنية كأبي عمرو وأم كلثوم واللقب كبطة وقفة). والتكنية ويمكن أن نوجزها مرتبة حسب التناول في ما يأتي:

٣ - تقسيم اسم العلم إلى مفرد ومركب (المفرد مثل: زيد وعمرو، والمركب على فرعين؛ **جملة** مثل تأبط شراً ويزيد، **وغيرُ جملة** اسمان جعلا اسمًا واحداً مثل: معد يكرب، وبعلبك، وعمرويه، أو مضاف ومضاف إليه كعبد مناف، وامرئ القيس).

٤ - تقسيم اسم العلم إلى منقول ومرتجل (المنقول ستة أنواع: عن اسم عين، عن اسم معنى، عن صفة، عن فعل -ماض، مضارع، أمر-، عن صوت، عن مركب) و(المرتجل على نوعين **قياسي** نحو غَطفان وعمران وحَمدان، **وشاذ** نحو مَحْبَب ومَوْهَب).

٥ - ثم يتدرج إلى البحث في جانب آخر مهم هو علاقة هذه الأبنية أو المكونات اللغوية بعضها ببعض ليقرر في مبحث "**إضافة الاسم إلى اللقب**" ((إذا اجتمع للرجل اسم غير مضاف ولقب أضيف اسمه إلى لقبه فقيل هذا سعيد كرز، وقيس قفة، وزيد بطة. وإذا كان مضافاً أو كنية أجري اللقب على الاسم فقيل هذا عبد الله بطةُ وهذا أبو زيد قفةُ)).

٦ - ثم تطرق إلى أوزان **بعض الأعلام**: ومن الأعلام الأمثلة التي يوزن بها في قولك فعلان الذي مؤنثة فعلى، وأفعل صفة لا ينصرف، ووزن طلحة واصبع فعلة وأفعل.

٧ - **وتناول العلم الاسم الشائع**: وقد يغلب بعض الأسماء الشائعة على أحد المسمين به فيصير علماً له بالغلبة. وذلك نحو ابن عمر وابن عباس وابن مسعود، غلبت على العبادلة دون من عداهم من أبناء آبائهم، وكذلك ابن الزبير غلب على عبد الله دون غيره من أبناء الزبير، وابن الصعق وابن كراع وابن رألان غالبة على يزيد وسويد وجابر بحيث لا يذهب الوهم إلى أحد من إخوتهم.

٨ - وأشار إلى **أعلام يدخلها "أل"** التعريف: وبعض الأعلام يدخله "ال" التعريف وذلك على نوعين لازم وغير لازم **فاللازم** في نحو النجم للثريا والصعق وغير ذلك مما غلب من الشائعة. ألا ترى إنهما كهذا معرفين باللام اسمان لكل نجم عهده المخاطب والمخاطب ولكل معهود ممن أصيب

بالصاعقة ثم غلب النجم على الثريا والصعق على خويلد بن نفيل بن عمرو بن كلاب. فاللام فيهما الإضافة في ابن رألان وابن كراع مثلان في أنهما لا تنزعان. وكذلك الدبران والعيوق والسماك والثريا لأنها غلبت على الكواكب المخصوصة من بين ما يوصف بالدبور العوق والسموك والثروة. وما لم يعرف باشتقاق من هذا النوع فملحق بما عرف، **وغير اللازم** في نحو الحرث العباس والمظفر والفضل والعلاء وما كان صفة في أصله أو مصدراً.

٩ - ثم تطرق إلى أن : قد **يتأول العلم بواحد من الأمة** المسماة به فلذلك من التأول يجري مجرى رجل وفرس فيجترأ على إضافته وإدخال اللام عليه. قالوا مضر الحمراء وربيعة الفرس وأنمار الشاة. وعن أبي العباس إذا ذكر الرجل جماعة اسم كل واحد منهم زيد قيل له فما بين الزيد الأول والزيد الآخر، وهذا الزيد أشرف من ذاك الزيد، وهو قليل.

١٠ - ثم أوضح أن **كل مثنى أو مجموع من الأعلام فتعريفه باللام** نحو أبانين وعمايتين وعرفات وأذرعات. وفي حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، هؤلاء المحمدون بالباب. وقالوا طلحة الطلحات، وابن قيس الرقيات. وكذلك الأسامتان والأسامات، ونحو ذلك.[١٧]

وقبل إنهاء مباحثه النحوية تجدر الإشارة إلى أنه عقد مباحث أخرى لمسائل ترتبط بالأسماء والألقاب والكنى أحسب أنها من صميم الدائرة المعرفية اللغوية الرابعة؛ أي الدائرة التداولية.

تشكل هذه المباحث نماذج للتناول النحوي للأسماء والألقاب في تراثنا العربي القديم، وخطرات لغوية مبكرة في وصف الظاهرة الانثروبونيمية نحوياً؛ فيها تطرق لطبيعة هذه الأبنية اللغوية وتكوينها وتفريعها وصهرها في علاقات وتراكيب، ولئن كان وصف الظاهرة يحمل أغراض علمية تعليمية فإنه أجلّها رسم المنهج وتوضيح سبل السلامة اللغوية - الكفاءة اللغوية - في التواصل والتفاعل بها.

ب - **الدائرة المعجمية** : وتظهر في الترجمات التي ذاع صيتها وكثر فيها التأليف حتى غدت مقصدا شريفا لأبناء الأمم الأخرى من الدارسين لمعرفة أعلام اللغة العربية، في هذه الدائرة تعددت الجهود بين جمع للأسماء والألقاب والكنى، أو التصنيف لها بحسب الميادين التي عرف بها أصحابها، أو بالبحث في اشتقاقها. ومن أبرز المؤلفات اللغوية التي يمكن أن نتوقف عندها في هذا السياق : كتاب "**المزهر في علوم اللغة العربية**"[١٨] السيوطي (ت ٩١١هـ)، فقد خص باباً تحت مسمى "**معرفة الأسماء والكُنى والألقاب**" لدراسة هذه الظاهرة اللغوية؛ وقد قسم هذا الباب إلى **أربعة فصول**:

١ - **الأول في معرفة اسم من اشتهر بكنيته أو لقبه أو نسبه** وهو نوعان : - أحدهما فيما يتعلق بأئمة اللغة والنحو : وقد ذكر في هذا النوع ثلاثة وستون علما من أعلام النحو؛ ومن أمثلته أبو محمد اليزيدي: يحيى بن المبارك وولده إبراهيم صاحب كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه وولده الآخر محمد وولدا محمد هذا: أبو جعفر أحمد وأبو العباس الفضل. - القسم الثاني فيما يتعلق بشعراء العرب الذين يحتج بهم في العربية؛ وقد ذكر في هذا النوع ثلاثة عشر علمًا ومن أمثلته: الراعي، اسمه عبيد بن حصين.

٢ - **الفصل الثاني في معرفة كنية من اشتهر باسمه أو لقبه أو نسبه** وهو قسمان: - القسم الأول أئمة اللغة والنحو: وقد ذكر في هذا النوع أربعة عشر علما من أعلام النحو واللغة؛ ومن أمثلته:

ميمون الأقرن، قال الخليل: كان يُكنى أبا عبد الله نقله أبو الطيب.

- القسم الثاني شعراء العرب: وقد ذكر في هذا النوع أربعة عشر علماً من أعلام شعراء العرب؛ ومن أمثلته: الفرزدق، أبو فِراس وكان يكنى في شبابه أبا مليكه.

٣- **الفصل الثالث في معرفة الألقاب وأسبابها** وهي قسمان: القسم الأول أئمة اللُّغة والنحو: وقد ذكر في هذا النوع اثنا عشر علما من أعلام النحو واللغة؛ ومن أمثلته: سيبويه: لَقب إمام النحو وهو لفظ فارسي معناه رائحة التفاح[19]. القسم الثاني ألقاب شعراء العرب: وقد ذكر في هذا النوع واحد وثلاثون علما من ألقاب الشعراء والى جانب ذلك ذكر من لُقّب ببيت شعر ومثل له بستة وخمسين علما، وذكر من تَعَدَّدَتْ أسماؤُه أو كناه أو ألقابه وقد مثل له بأربعة أعلام.

٤ - **الفصل الرابع في معرفة الأنساب** وهو أقسام: القسم الأول المنسوب إلى القبيلة صريحاً مثل المازني من بني مازن بن شَيبَان، القسم الثاني المنسوب إلى القبيلة ولاء مثل المُجاشعي مولى بني مُجاشع بن دارم ذكره السِّيرافي أيضاً، القسم الثالث المنسوب إلى البلد والوطن مثل السِّجِسْتاني أبي حاتم سهل بن محمد منسوب إلى سِجِسْتَان، القسم الرابع المنسوب إلى جدّ له كالأصمعي نسب إلى جده أَصْمَع وهو باهِلي النسب، القسم الخامس المنسوب إلى لباسه كالكِسائي، القسم السادس من نُسِب إلى اسمه واسم أبيه كالنُّمَيْرِيّ الشاعر هو ثَقَفِي وإنما قيل له النُّميري لأنه اسمه نُمير بن أبي نمير، القسم السابع من نُسِب إلى مَن صَحِبه كأبي محمد يحيى بن المبارك اليزيدي، القسم الثامن مَن نُسِب إلى مالك غير مُعْتِق كالرِّياشي أبي الفضل عباس بن الفرج، القسم التاسع من نسب إلى بعض أعضائه لكبره كأبي الحسن علي بن حازم اللِّحْياني قال في الصِّحاح: لقب بذلك لعظم لحيته.، العاشر مَن نُسِب إلى أمه من ذلك محمد بن حبيبة هي أمه ولا يعرف أبوه[20].

هذه المباحث أنموذج للعمل المعجمي في باب الأسماء والألقاب والكنى في تراثنا العربي القديم، ولعل أهم ما يلاحظ أنه قد خص الأنساب بمبحث مستقل له فروعه الخاصة به بوصفه أحد المكونات الأساسة؛ مما له حضوره المميز في واقع الاستعمال اللغوي العربي قديما وله امتداده إلى عصرنا الحاضر، بحكم تكوين المجتمع العربي الذي يعتد كثيرًا بفكرة النسبِ والانتماء الإثني أو المكاني، إن هذا الجهد من السيوطي قد اتصف - إلى جانب عملية جمع أسماء الأعلام - بالتبويب الموضوعي بحسب أصناف الأعلام؛ وهو لا يكتفي في ذلك بذكر اسم العلم بل بما عرف وشاع به بين الناس؛ فهناك تصنيف ونظر وتفسير؛ وكلها خطوات مهمة في البحث الانثروبونمي إرساءً لقواعد وظيفية سليمة، وقد أسس السيوطي عمله من نظر من سبقه في هذا الباب، وقد أحصيت أكثر من ثلاثين مؤلفا فيما اعتمدها ومن ذلك: شرح المقامات للمطرزي، المجمل لابن فارس، العمدة لابن رشيق، طبقات الشعراءِ لمحمد بن سلاّم، شرح الفصيح للبَطَلْيَوْسِي، كتاب الألف واللام للمازني، كتاب الألقاب للحافظ أبو بكر الشِّيرازي، التهذيب للتِّبريزي، أبو عبد الله محمد بن داوود بن الجراح في كتابه إحصاء من يسمى عمراً من شعراء العرب في الجاهلية والإسلام، الأزدي في كتاب الترقيص،،، وغيرها؛ مما يدل على ازدهار هذا النمط من المعرفة اللغوية في الثقافة العربية.

ج - **الدائرة الدلالية** : وتظهر في المؤلفات

التي تناولت الجوانب الدلالية لموضوع الأسماء والألقاب والكنى من مثل: معاني هذه الأبنية اللغوية وطبيعتها من حيث الاشتقاق والبناء والتركيب، والعلاقة بين الاسم والمسمى،،، إلى غير ذلك من المباحث، ويمكن أن نتوقف ضمن هذه الدائرة عند "ابن فارس" (م٣٩٥ هـ) في كتابه "**الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**"[٢١] وقد عقد أحد عشر باباً لهذا الموضوع أجملها بإيجاز فيما يأتي:

* **الباب الأول: أجناس الأسماء**: وقد صنفها إلى خمسة أقسام: اسم فارقٌ، ومُفارِقٌ، ومُشْتَقٌ، ومضاف، ومُقْتَضٍ".

* **الثاني: النعت** هو الوصف كقولنا "زيد العطّار" و "زيد التّميميّ" خلصناه بنعته من الّذي شاركه فِي اسمه. والآخر عَلَى معنى المدح والذم نحو "العاقل" و "الجاهل".

* الثالث: **القول على الاسم** من أيّ شيء أُخِذَ؟ الكلام محتمِل وجهين: أحدهما أن يكون الاسم سِمَة كالعلامة والسِّيماء. والآخر أن يقال: إنه مشتق من "السُّمَة، والسموّ الرفعة وقد مال إلى الرأي الثاني.

الرابع: **باب آخر في الأسماء** وقد خصه لما أحدثه مجيء الإسلام من تأثير في باب التسمية؛ من أسماء إسلامية جديدة وهجر لأسماء جاهلية قديمة، مثل: المخضرم والمؤمن، وهجر المِرباع، والنَّشِيطة،،،.

* - الخامس: **مَا جرى مجرى الأسماء وإنما هي ألقاب**: وذلك فِي العرب عَلَى ثلاثة أضرب: ضربٌ مدح، وضربٌ ذم، وضربٌ تلقُّب الإنسان لفعل يفعله؛ فالمدح: تلقيبهم البَحْر والحَبْرَ والباقر والصادق والدّيباج وغيرهم، والذم: فكتلقيبهم بالوَزَغ ورَشْح الحَجَر وَمَا أشبه ذَلِكَ، وأما اللقب المأخوذ من فعل يُفعل - فكطابخة ومُدركة.

* - السادس: **الأسماء التي تسمى بِهَا الأشخاص عَلَى المُجاوَرَة والسَّبب**: العرب تسمّي الشيءَ باسم الشيءِ إِذَا كَانَ مجاوراً لَهُ أَوْ كَانَ منه بسبب. وذلك قولهم "التيمُّم" لَمَسْح الوجه من الصعيد، وإنما التيمّم الطلب والقصد.

* - السابع: **القول فِي أصول أسماء قِيسَ عَلَيْهَا وأُلْحِقَ بِهَا غيرُها**: أصل "الورد" إتيان الماء، ثُمَّ صار إتيانُ كلِّ شيء وِرْداً. و "القَرَبَ" طلبُ الماء، ثُمَّ صار يقال ذَلِكَ لكل طلب.

* - الثامن: **الأسماء كَيْفَ تقع عَلَى المسميات**: يُسمَّى الشيئان المختلفان بالاسمين المختلفين، وذلك أكثر الكلام كرَجُل وفَرَس، ونُسمي الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، نحو: "عين الماء" و "عين المال" و "عين السحاب"، ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو: "السيف والمهنّد والحسام" والذي نقوله فِي هَذَا: إن الاسم واحد وهو "السيف" وَمَا بعده من الألقاب صفات، ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى.

* - التاسع: **الأسماء التي لا تكون إلا باجتماع صفات**: وأقلها اثنتان من ذَلِكَ "المائدة" لا يقال لَهَا مائدة حَتَّى يكون عَلَيْهَا الطعام لأن المائدة من "مَادني يميدُني" إِذَا أعطاك. وإلاَّ فاسمها "خِوَان"، وكذلك "الكأس" لا تكون كأساً حَتَّى يكون فِيهَا شراب. وإلا فهو "قدح" أَوْ "كوب".

* - العاشر: **الاسمين المصطحبان**: إِذَا كَانَ أَخَوان أَوْ صاحبان وَكَانَ أحدهما أشهر من الآخر سُمِّيا جميعاً باسم الأشهر؛ ويكون ذَلِكَ فِي الألقاب كقولهم لِقَيْس ومُعاوية ابنَيْ مالك بن حَنْظَلة

باب الأسماء والألقاب والكنى في مصنفات اللغويين العرب القدامى (دراسة واصفة)

"الكُردوسان" ولعَبْس وذُبْيان "الأَجربان".

* - الحادي عشر : **في زيادات الأسماء** من سُنن العرب الزّيادة في حروف الاسم، ويكون ذلكَ إما للمبالغة وإما للتشويه والتقبيح، يقولون للبعيد مَا بَيْنَ الطرفين المفرط الطول "طِرِمّاح" وإنما أصله من "الطَّرْح" وهو البعيد، لكنه لما أفرط طوله سُمي طرمّاحاً، فشُوّه الاسم لما شوهت الصورة، ويجيء في قياسه قولهم "رَعْشَنٌ" للذي يرتعش و"خَلْبَنٌ" و"زُرْقُمٌ" للشديد الزُّرق[22]. هذه باقتضاب المباحث التي طرقها ابن فارس في باب الأسماء والألقاب والكنى؛ والتي حاول من خلالها أن يستقري جوهر الظاهرة في دلالتها ومعناها المتداول، بفكره اللغوي الناقد الذي لا يسارع إلى إصدار الأحكام اللغوية إلا بعد أن يأتي بالرأي وبالرأي المخالف؛ فيرجح هذا الرأي بروية أو ذاك.

من الجهود اللغوية التي يجدر التنويه بها في سياق بحث الظاهرة دلالياً؛ ما قدمه "**ابن السِّيد البَطَلْيوسي**" (ت٥٢١هـ) في رسالته الموسومة "**مقالة في الاسم والمسمَّى**"[23] عرض ابن السيد في رسالته هذه لمفهوم الاسم عند علماء اللغة والنحو، وتداخله مع مفهوم كل من المسمى والتسمية. وقسّم الرسالة إلى أربعة أبواب، هي:

الباب الأول: في تبيين كيف يكون الاسم غير المسمّى.

الباب الثاني: في تبيين كيف يصحّ أن يقال: إن الاسم هو المسمّى.

الباب الثالث: في تبيين كيف يكون المسمى بمعنى الاسم الذي هو التسمية.

الباب الرابع: في تبيين كيف يكون الشيء الواحد مسمّى من جهة وتسمية من جهة أخرى.

وانتهى في بحث المسألة إلى أن الاسم، والمسمّى، والتسمية، مفاهيم غير مترادفة، قد تتداخل دلالياً بضرب من التأويل.

د - **الدائرة التداولية** : وتظهر في المؤلفات التي تبحث في الاهتمام بهذه **الظاهرة اللغوية في صورة الاستعمال**؛ أي في **علاقة الأسماء والألقاب والكنى بمستعمليها**؛ وربطها بسياقاتها اللغوية والاجتماعية والثقافية والنفسية، وبالتركيز على المكون السياقي بإظهار الدور الذي تضطلع به في عملية التواصل العادي؛ وبذلك حاولت في ثناياها أن تحمل الإجابة عن سر توجهات الإنسان العربي في نظام التسمية والتلقيب والتكنية. من الذين ركزوا على هذا الجانب "**أبي منصور الثعالبي**" (ت ٣٩٢ هـ) في كتابه "**فقه اللغة وسرّ العربية**" فقد خص لها فصلا تحت مسمى "**فصل في تسمية العرب أبناءها بالشنيع من الأسماء**" جاء فيه: ((هي من سنن العرب، إذ تُسَمّى أبناءها بحَجَر، وكلب، ونمر، وذئب، وأسد، وما أشبهها، وكان بعضهم إذا وُلِدَ لأحدهم ولد سمّاه بما يراه ويسمعه، مما يتفاءل به، فإن رأى حجرا أو سمعه، تأوّل فيه الشدّة والصّلابة، والصّبر والبقاء، وإن رأى كلبا تأوّل فيه الحراسة والألفة وبُعْدَ الصوت، وإن رأى نَمِرا تأوّل فيه المَنَعة والتِّيه والشكاسة، وإن رأى ذئباً تأوّل فيه المهابة والقُدْرَة والحِشْمة.

وقال بعضُ الشُعوبيّة لابن الكلبي: لِمَ سَمّت العرب أبناءها بكلب وأوس وأسد وما شاكلها؛ وسمّت عبيدها بيُسر وسَعد ويُمن؟ فقال وأحسن: لأنها سَمّت أبناءها لأعدائها، وسمت عبيدها لأنفسها.))[24]

إن قراءة هذا الفصل على صغره يقدم لنا قدرا من الجوانب المتعلقة بالأسماء في بعدها الاستعمالي؛ أي أنها تحمل الإجابة الشافية عن

التساؤل: لماذا تسمى بهذا الاسم أو ذاك ؟ ومن أين استمد هذا الاسم؟ ولماذا أطلق المسمي هذا الاسم على ابنه؟ وما المعاني التي يتوخاها من هذه التسمية أو تلك؟. وإذا لاحظنا الفقرة الثانية من هذا الفصل؛ نجد أنها تكشف عن جوانب أخرى من الأغراض النفسية والاجتماعية في التفاعل اللغوي بهذه الإشاريات الشخصية والاجتماعية؛ ويتعلق بالتسمي بالأسماء اللينة أو الشديدة؛ والأبعاد التي تحملها من إثارة الرهبة في نفوس أعدائهم بالنسبة لأبنائهم أو الشعور بالاستئناس بالنسبة لخدمهم.

يلاحظ أن الإنسان العربي شديد التعلق ببيئته؛ ولذلك هو مرتبط بها في حله وترحاله؛ جمادا كانت أم نباتا أم حيوانا، وهو إلى جانب ذلك يستمد منها معانيه وقيمه الحياتية؛ وهذا ما يمكن استكشافه من مثل هذه المعاني اللغوية النفسية الاجتماعية :

- مما يتفاءل به
- تأوّل فيه الشدّة والصّلابة
- تأوّل فيه الحراسة والألفة
- تأوّل فيه المَنَعة والقّيه والشكاسة
- تأوّل فيه المهابة والقُدْرَة والحِشْمَة

إن هذه المعاني هي نفسها التي أكد عليها ابن فارس بقوله[٢٥] ((وأما تسمية العرب أولادها بكلب وقرد ونمر وأسد - فذهب علماؤنا إِلَى أن العرب كَانَتْ إِذَا ولد لأحدهم ابن ذكر سمّاه بما يراه أَوْ يسمعه مما يُتَفَأَّلُ به، فإن رأى حَجَراً أَوْ سمعه تأوّل فِيهِ الشدة والصلابة والبقاء والصبر. وإن رأى ذئباً تأوّل فِيهِ الفطنة والنُّكر والكسب. وإن رأى حماراً تأوّل فِيهِ طول العُمر والوقاحة. وإن رأى كلباً تأوّل فِيهِ الحراسة وبُعدَ الصوت والإِلْف. وَعَلَى هَذَا يكون جميع مَا لَمْ نذكره من هَذِهِ الأسماء.)).

وبالعودة إلى **الزمخشري في المفصل في صنعة الإعراب** نجد أنه خص هذه الظاهرة اللغوية في بعدها الاستعمالي بمباحث أشير إليها بإيجاز[٢٦]:

- **أعلام الحيوانات الأليفة**: وقد سموا ما يتخذونه ويألفونه من خيلهم وإبلهم ... وغير ذلك بأعلام كل واحد منها مختص بشخص بعينه يعرفونه به كالأعلام في الأناسي، وذلك نحو أعوج ولاحق وشدقم وعليان.

- **أعلام الحيوانات غير الأليفة للجنس**: وما لا يتخذ ولا يؤلف فيحتاج إلى التمييز بين أفراده كالطير والوحوض وأحناش الأرض وغير ذلك؛ مثل أبو براقش، وابن دأيه، وأسامة، وثعالة، وابن قترة، ومن هذه الأجناس ماله اسم جنس واسم علم كالأسد وأسامة والثعلب وثعالة، وما لا يعرف له اسم غير العلم نحو ابن مقرض، وحمار قبان.

- **أسماء وكنى الحيوانات**: وقد صنعوا في ذلك نحو صنيعهم في تسمية الأناسي، فوضعوا للجنس اسماً وكنية، فقالوا للأسد أسامة وأبو الحرث، وللثعلب ثعالة وأبو الحصين، وللضبع حضاجر وأم عامر، وللعقرب شبوة وأم عريط ومنها ما له اسم ولا كينة له كقولهم قثم للضبعان، وما له كنية ولا اسم له كأبي براقش وأبي صبيرة وأم رباح وأم عجلان.

- **أسماء وكنى المعاني** : وقد أجروا المعاني في ذلك مجرى الأعيان فسموا التسبيح بسبحان، والمنية بشعوب وأم قشعم، والغدر بكيسان، وقالوا في الأوقات لقيته غدوة وبكرة وسحر وفينة، وفلان وفلانة وأبو فلان كنايات عن أسامي الأناسي وكناهم.

إن الاسم أو اللقب أو الكنية المتداول في المجتمع العربي لم تكن بهذه العفوية البسيطة

التي قد تتخيل، إنما تحمل خلفها قدرا من المعرفة الانثروبونيمية التي أحسب أنها قالب معرفي لا يتجزأ من قوالب الكفاءة التداولية التي ينالها المرء من محيطه؛ وبالطبع هي لا تزوده بالملفوظ معزولا عن سياق استعماله ومقاصد إنتاجه. نستحضر في هذا المقام قراءة العلامة محمد بشير الإبراهيمي -رحمه الله- للموضوع؛ تلك القراءة المقارنة بين ما كان عليه حال العرب في الزمن الماضي وحالهم اليوم بالنظر إلى أسمائهم وألقابهم وكناهم؛ في سياق نقده من تكنى بـ"أبي السعادات"، ونحوها من الكُنى الأعجمية: ((من سنن العرب أنهم يجعلون الاسم سمة للطفولة، والكنية عنوانا على الرجولة، ولذلك كانوا لا يكتنون إلا بنتاج الأصلاب وثمرات الأرحام من بنين وبنات، لأنها الامتداد الطبيعي لتاريخ الحياة بهم، ولا يرضون بهذه الكنى والألقاب الرخوة إلا لعبيدهم؛ وما راجت هذه الكنى والألقاب المهلهلة بين المسلمين إلا يوم تراخت العُرى الشاذة لمجتمعهم، فراج فيهم التخنث في الشمائل والتأنث في الطباع والارتخاء في العزائم، والنفاق في الدين؛ ويوم نسي المسلمون أنفسهم فأضاعوا الأعمال التي يتمجد بها الرجال، وأخذوا بالسفاسف التي يتلهى بها الأطفال؛ وفاتتهم العظمة الحقيقية فالتمسوها في الأسماء والكنى والألقاب؛ ولقد كان العرب صخورا وجنادل يوم كان من أسمائهم صخر وجندلة، وكانوا غصصا وسموما يوم كان فيهم مُرَّةٌ وحنظلة؛ وكانوا أشواكا وأحساكا يوم كان فيهم قتادةُ وعَوْسَجَة، فانظر ما هم اليوم؟ وانظر أي أثر تتركه الأسماء في المسميات؟ واعتبر ذلك في كلمة "سيدي" وأنها ما راجت بيننا و شاعت فينا إلا يوم أضعنا السيادة، وأفلتت من أيدينا القيادة. ولماذا لم تشع في المسلمين يوم كانوا سادة الدنيا على الحقيقة؛ ولو قالها قائل لعُمَرَ لهاجت غِرّتُه، ولبادرت بالجواب دِرّتُه))[٢٧].

٥ - مكانة الأسماء والألقاب والكنى في سياق التفاعل الاجتماعي: تعد الأسماء والألقاب والكنى أوضح العناصر الإشارية الدالة على المتكلم/ المخاطب في سياقه التفاعلي، شأنها شأن ضمائر المتكلم والمخاطب والغائب في تحديد المقصود والمعني بالإشارة والكلام ونسبة وجهة الخطاب؛ ((فالضمائر التي يفترض فيها أنها تعبر عن الذات نجد فيها أبعاداً اجتماعية عديدة، فعلى الرغم من أن للفرد الواحد كينونته الضميرية في اللغة (أنا، أنتَ، أنتِ، هو، هي) فإن للجماعة وجودا عجيبا تنطوي فيه الذات، وتختفي اختفاء شبه كامل تقريبا، في كثير من اللغات؛ فضمير الجماعة (نحن) تختفي معه قيم الوجود الذاتي في اللغة؛ وتبقى قيمة الفرد مستكنة في المجموع، وهي قيمة اجتماعية اعتبارية، وكونها اعتبارية يعنى أنها ذات قيمة معتبرة في نظر الجميع وبغض النظر عن وجود صلة لفظية بين (أنا) و(نحن) كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء فهي في أدنى درجات وجودها. هذا إذا سلمنا طبعاً بصحة قول من قال إن النون هي البؤرة اللفظية التي أخذت منها الضمائر (أنا، أنت، نحن ...)...))[٢٨]، وهكذا يكون الاهتمام بباب الأسماء والألقاب والكنى في بعدها المعرفي التداولي عاكسا إدراك ووعي أفراد الجماعة اللغوية على الصعيد النظر في جوهر اللغة ووظائفها الاجتماعية، وتلك خلفية يمكن أن نلج من خلالها للبحث في هذه الظاهرة اللغوية في تراثنا العربي؛ ومن هذا التصور يمكن جعلها مضغة الدراسات الوظيفية العربية التي تهتم بأدائية اللغة وحيويتها؛ ومن هذا المنطلق؛ نظر د.إبراهيم السامرائي - رحمه الله - إلى قيمة هذا النوع من الدراسة من الناحية اللغوية ((ذلك أن فكرة اقتباس العلم تتعلق بالذهنية اللغوية من حيث اختيار اللفظ ذي الدلالة والمرتبط بالظروف المحيطة. وربما

كان لذلك اللفظ فائدة تاريخية مقيدة بالزمان والمكان، كما أن للأعلام قيمة اجتماعية غير خافية فهي تعكس لونا من ألوان التفكير الإنساني، ثم أنها تظهر شيئا من معالم حضارة الأمة، ومن أجل هذا فقد اهتم بها علماء الاجتماع والباحثون في الحضارات الإنسانية..))[29]، ويبين في موضع آخر مكانة هذا النوع من الدراسة اللغوية بالنسبة للعرب اليوم ((ولما آلت العربية الفصحى إلى لهجات عامية دارجة، تبتعد بنسب مختلفة عن الفصيح المعروف، ظهر أثر ذلك في الأعلام الحديثة في كل جهة من دنيا العرب ومن هنا كان لدراسة الأعلام الحديثة في كل قطر من أقطار العربية فائدة لغوية قيمة، وذلك لأنها تكوّن جانبا لغويا لابد من الاضطلاع به والتبصر فيه ليكون ذلك معينا على فهم العربية الفصيحة، وليكون حلقة من حلقات التاريخ اللغوي.))[30].

والذي نخلص إليه أخيرا أن باب الأسماء والألقاب والكنى على ما تقدم مبحث جليل في اللغة يكتسي أهميته البالغة في ميدان الدراسات اللغوية التي تهتم باللغة في بعدها الوظيفي الأدائي الاجتماعي، وقد تنبه الدارسون اللغويون العرب القدامى إلى هذه المكانة فخصوا له فصولاً مطولة أمكنني الوقوف على تصنيف مضامينها ضمن أربع دوائر معرفية لغوية انصهرت فيها جهودهم وهي الدائرة النحوية، والمعجمية، والدلالية، والتداولية؛ فكان نظام التسمية والتلقيب والتكنية تنظيرا وتقعيدا محكوم التجاذب بين هذه الدوائر الأربع لتشكل أرصدة لغوية متراكمة في مسار الحضارة العربية الإسلامية، نستكشف معها عمق وعي الإنسان العربي بالمعرفة الانثربونيمية وإدراكه بها من منظور تفكيرنا المعاصر.

الحواشي

١. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري ، دار صادر ، ط١ ، د.ت.ط ، بيروت ، لبنان ، مج ١٤ ، ص ٢٩٧

٢. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، تح : محمد محي الدين عبد الحميد ، دار إحياء التراث العربي ، د.ط.ت، بيروت ، لبنان، ص ١١٨ .

٣. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، مرجع سابق ، ص ١١٩

٤. المرجع نفسه ،ص ١٢٠

٥. المرجع نفسه ، ص١٢١

٦. لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، مرجع سابق ، مج ١٥ ، ص ٢٢٢

٧. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، مرجع سابق ، ص١٢١

٨. المرجع نفسه ، ص ١٢١

٩. يمكن مراجعة أسس هذه الاشاريات بوصفها قواعد اجتماعية تداولية في التفاعل الخطابي في : الفصل الخامس الذي يحمل عنوان : The Tact Maxim. وكذلك: الفصل السادس الذي يحمل عنوان : "The Maxims of Politenes " من كتاب : Leench ,G .N (1983) Principles of Pragmatics, , Longman London,1997, p104,131

١٠. التداولية من أوستن إلى غوفمان، فيليب بلانشيه، تر: صابر الحباشة، دار الحوار، ط١، ٢٠٠٧، اللاذقية، سوريا، ص ص ٨٤، ٩٢. "(١٩٢٢ – ١٩٨٢). للتوسع ينظر: النظرية الاجتماعية – من بارسونز إلى هابرماس، إيان كريب، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، أبريل ١٩٩٩، الكويت.

١١. يمكن الإشارة في هذا السياق إلى كتابين مهمين هما: كتاب استراتيجيات الخطاب لـ"جون قمبرز John J. Gumperz" (١٩٢٠ -) وكتاب "تقديم النفس في الحياة اليومية" لـ"أرفنج غوفمان" (Erving Goffman

١٢. اللغة والهوية ، قومية أثنية دينية، جون جوزيف، تر : عبد النور خراقي، عالم المعرفة، ٢٠٠٧، الكويت، ص ١٥.

13. Anthroponymie: Anthroponymie est la partie de l' onomastique que étudie l'étymologie et l'histoire des noms de personne : elle

fait nécessairement appel à des recherches extralinguistique (histoire, par exemple) .Ainsi, on constatera , grâce à la linguistique, que des noms comme Febvre, fèvre, faiver, Fabre, Faure, (et les mêmes noms précédés de le) remontent au latin Fabre et représentent des formes que ce mot a prise dans diverses régions. En revanche, la stabilité de l'état civil a fait que ce mot ayant cessé de désigner le forgeron est devenu le patronyme de personnes exerçant d'autres métiers, et ce sont les mouvements de population qui font que telle forme méridionale issue de Fabre sert de nom à un parisien ou à picard. Dictionnaire de linguistique, jean DUOIS et autres, Larousse ,2002,paris, France. p39

١٤. المرجع نفسه ، ص٢٢٤

١٥. حصن العلم – قراءات في الأسماء العربية –، جاكلين سوبليه، تر: سليم محمد بركات، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ط٠١ ، ١٩٩٩، دمشق ،سوريا، ص١٥

١٦. المفصل في صنعة الإعراب، جار الله الزمخشري، دار الجيل، ط ٠٢ ، د.ت.ط، بيروت ، لبنان، ص ٠٦

١٧. المفصل في صنعة الإعراب ، جار الله الزمخشري، مرجع سابق ، ص ٠٧

١٨. المزهر في علوم اللغة العربية، السيوطي، تح: محمد احمد جاد المولى بك، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، ط٠٢، د.ت.ط، القاهرة، مصر ،ج٠٢، ص ٤١٨ إلى ص ٤٤٧

١٩. ((قيل: كانت أمه ترقصه بذلك في صغره وقيل: كان من يلقاه لا يزال يَشَمُّ منه رائحة الطِّيب فسمي بذلك وقيل: كان يعتاد شم التفاح وقيل: لُقِّب بذلك لِلَطَافَتِه لأن التفاح من لطيف الفواكه البَطَلْيَوْسِي في شرح الفصيح: الإضافة في لغة العجم مقلوبة كما قالوا: سيبويه والسيب التفاح وويْه رائحته والتقدير رائحة التفاح))، المزهر في علوم اللغة العربية، السيوطي، مرجع سابق، ص٤٢٠ .

٢٠. المزهر في علوم اللغة العربية ، السيوطي، مرجع سابق، ص ٤٢٨

٢١. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، تح: احمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧، بيروت، لبنان، ص ص ٥١، ٥٥

٢٢. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ،مرجع سابق ،ص ٥٩ ، ٦٢

٢٣. مقالة في الاسم والمسمّى لابن السِّيد البَطَلْيوسي، تح: د. وليد السراقبي، مجلة التراث العربي، العدد ٩٦، السنة ٢٤، كانون الأول ٢٠٠٤ – شوال ١٤٢٥، دمشق، سوريا.

٢٤. فقه اللغة وسرّ العربية، أبو منصور الثعالبي، تح: مصطفى السقا، مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، ط٢، د.ت.ط، دمشق، سوريا، ص ٢٨٩

٢٥. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ،ابن فارس ، مرجع سابق ، ص ٥٧

٢٦. المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، مرجع سابق، ص ٠٩

٢٧. مجموع جريدة البصائر – تصدر عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين –، السنة الثانية، ديسمبر ١٩٣٥ – ١٩٣٧،، دار البعث ، د. ت. ط ، قسنطينة، الجزائر، ص ٢٠٩

٢٨. اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، د.سمير شريف استيتية، عالم الكتب الحديث، ط٠١، ٢٠٠٥، أربد، الأردن، ص. ص ٦٩١، ٦٩٢

٢٩. فقه اللغة المقارن، إبراهيم السامرائي، دار العلم للملايين، ط٠٢ ، ١٩٨٣، بيروت، لبنان، ص٢٦١

٣٠. المرجع نفسه ، ص ٢٦٢

المصادر والمراجع

١ – لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، ط١، د.ت.ط، بيروت، لبنان، مج ١٤.

٢ – شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح : محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، د.ط .ت، بيروت، لبنان.

٣ – اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، د.سمير شريف استيتية، عالم الكتب الحديث، ط٠١، ٢٠٠٥، أربد، الأردن

٤ – مجموع جريدة البصائر – تصدر عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين – ، السنة الثانية، ديسمبر ١٩٣٥ – ١٩٣٧، ، دار البعث، د. ت. ط، قسنطينة، الجزائر .

٥ – فقه اللغة المقارن، إبراهيم السامرائي، دار العلم للملايين، ط٠٢، ١٩٨٣، بيروت، لبنان .

٦ – فقه اللغة وسرّ العربية، أبو منصور الثعالبي، تح:

مصطفى السقا، مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، ط٢، د.ت.ط، دمشق، سوريا

٧ - مقالة في الاسم والمسمّى لابن السِّيد البَطَلْيوسي، تح: د. وليد السراقبي، مجلة التراث العربي، العدد ٩٦، السنة ٢٤، كانون الأول ٢٠٠٤ - شوال ١٤٢٥، دمشق، سوريا

٨ - الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، تح : احمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧، بيروت، لبنان

٩ - المزهر في علوم اللغة العربية، السيوطي، تح: محمد احمد جاد المولى بك، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، ط٣، د.ت.ط.القاهرة، مصر

١٠ - حصن العلم - قراءات في الأسماء العربية -، جاكلين سوبليه، تر: سليم محمد بركات، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ط١، ١٩٩٩، دمشق ،سوريا

المفصل في صنعة الإعراب، جار الله الزمخشري، دار الجيل، ط٢، ١٩٨٢، بيروت، لبنان

١١ - اللغة والهوية - قومية إثنية دينية -، جون جوزيف، تر: عبد النور خراقي، عالم المعرفة، أغسطس ٢٠٠٧، الكويت.

١٢ - النظرية الاجتماعية - من بارسونز إلى هابرماس، إيان كريب، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، أبريل ١٩٩٩، الكويت

١٢ - التداولية من أوستن إلى غوفمان، فيليب بلانشيه، تر: صابر الحباشة، دار الحوار، ط١، ٢٠٠٧، اللاذقية، سوريا

14 - Dictionnaire de linguistique, jean DUOIS et autres, Larousse ,2002 ,paris, France

15 - Leench ,G .N .(1983) Principles of Pragmatics, , Longman London,1997





ابتكارات عربية وإسلامية في الجراحة استأثر بها الغربيون

الدكتور محمود الحاج قاسم محمد
باحث في تاريخ الطب العربي الإسلامي
طبيب أطفال - الموصل - العراق

أصبح في حكم المؤكد بأن العلوم على اختلافها ليست من صنع أمة واحدة ولا شعب معين وكذلك ليست وليدة عصر واحد، وإن الازدهار الذي نجده في مختلف الميادين إنما هو محصلة حضارات متعاقبة على مر العصور وأعمال أمم تعاقبت في البحث عن حقائق الأمور ودراسة علومها جيلاً بعد جيل. وكل أمة تدعي أنها صاحبته وتجرد غيرها منه تكون قد جانبت الحقيقة والواقع. «والحق أن شعوبا عدة في منطقة شرق البحر المتوسط كان لها اليد الطولى في إرساء حضارة الإنسان، قد تناوبت العمل والابتكار على مسرح التاريخ. فعندما أصبحت الحضارتان البابلية والمصرية، اللتان بدأتا الخطوات الأولى، في حاجة إلى قوة إبتكارية جديدة وجدتاها في عبقرية اليونان. وعندما انحدر اليونان وتخلفوا وكادت تطمس حضارتهم وتضيع، وجدت الحضارة العربية تلك القوة الخلاقة الدافعة التي تناولت المشعل الذي كاد ينطفئ وتخبو ناره، فأشعلوه من جديد وخطوا به نحو غايات جديدة وأسلموه بدورهم إلى أوربا وهو في أوج اشتعاله وفي قمة نوره»[1].

ولكن مما يؤسف له أن «عملية أخذ اللاتين من علوم المسلمين اتخذت صفة الانتحال، ولقد بين هذا عدد من العلماء المتخصصين في بحوث كثيرة، إذ أظهروا كيف انتحل علماء لاتين لأنفسهم بحوثاً أخذوها من كتب العلماء العرب والمسلمين، أو انتحلوا كتباً كاملة إلى لغتهم، زاعمين أنها من إبداعهم وتأليفهم، كما أنهم نقلوا كتباً عربية أخرى، ثم زعموا أنها لمشاهير من الإغريق مثل ارسطو طاليس وجالينوس وروفس وسواهم»[2].

كما وأن كثيراً من التراجمة نسوا وتناسوا أن يذكروا اسم المؤلف الأصلي أو حرفوا اسمه في اللاتينية حتى صار يصعب معرفة الاسم الأصلي.

ومن الأمثلة على انتحال الكتب والأفكار الطبية

العربية ((كتاب ابن نفيس المشهور الذي انتحله مايكل سرفيت Servet لكن تيار المعاداة هو الذي انتصر، وساد مستمراً إلى القرن السادس عشر للميلاد في ألمانيا وفرنسة وإيطاليا. ومن الزعماء البارزين في هذا التيار لينهارت فوكس Leonhart Fuchs من جامعة توبنكن. ومن الذين يكافحون العرب، وينتحلون كتبهم باراسيلسوس Paracelsus الشهير))[٣].

ومن الأمثلة الأخرى على انتحال الكتب العربية ونسبتها إلى أنفسهم التماساً بذلك الشهرة لأنفسهم: ما قام به قسطنطين الأفريقي عندما قام (بالتعاون مع يوحنا فلانيوس) بترجمة كتاب كامل الصناعة الطبية لعلي بن العباس المجوسي، وكتاب العشر مقالات في أمراض العين لحنين بن اسحق العبادي ونشرهما باسمه لا باسم مؤلفيهما الحقيقيين.

والصيغة الأخرى لهذا الانتحال كان غمط حقوق الكثيرين من الأطباء العرب والمسلمين الذين ابتكروا ابتكارات مهمة في علم الطب، ونسبوها لأنفسهم. وقد تناولنا ذلك بشكل مفصل في كتابنا ((الطب عند العرب والمسلمين تاريخ ومساهمات)). ولما كان الموضوع واسعاً، سنكتفي في بحثنا هنا إبراز ابتكاراتهم في حقل الجراحة.

أولاً: تأليفهم أول كتاب في الجراحة:

يمكن القول أن أبو القاسم خلف الزهراوي (٣٢٦ - ٤٢٧ هـ / ٩٣٧ - ١٠٣٥) بتأليفه كتاب التصريف، اعتبر بحق أول من فرق بين الجراحة وغيرها من المواضيع الطبية وأول من جعل أساس هذا العلم قائماً على التشريح. كما ويعتبر المؤرخون كتابه أول ما كتب في علم الجراحة مقروناً برسوم إيضاحية كثيرة للأدوات والآلات الجراحية.

ثانياً - جراحة الفم:

١- لقد برز الزهراوي في الكلام عن العلاج الجراحي والجراحات المختلفة التي تجري في الفم فتحدث عن إخراج العقد التي تعرض في الشفتين.

وفي مكان آخر تحدث عن الأورام تحت اللسان وكيفية التفريق بين أنواعها ومعالجة كل نوع[٤]. يقرر سبينك ولويس[٥] إن هذه الحالة لم يسبق لأحد أن وصفها قبل الزهراوي.

وفي فصل آخر تكلم عن عملية تحرير اللسان المعقود وكيف يقطع الغشاء الرابط له حتى يعود طبيعياً ووصف الآلات الجراحية اللازمة له وصورها بشكل واضح مفصل وسوف نذكر قوله فيما بعد.

٢- لقد كان في استطاعة الأطباء المسلمين من أمثال الرازي والطبري وابن سينا والزهراوي وابن زهر تشخيص كثير من أمراض الحلق والحنجرة بالفحص المباشر وبالتحسس بأصابع اليد، فلقد كانوا يدخلون الإصبع داخل الفم لتحسس أجزاء الحنجرة ومعرفة ملمسها وسطحها وحركة أجزائها وبلغوا في ذلك غاية الدقة.

٣- عملية فتح القصبة الهوائية (Tracheotomy) لإنقاذ حياة مرضى الاختناق ويقال بأن سقليبيادوس[٦] (ولد ١٢٤ ق.م) اليوناني أول من مارسها وإن أول من وصفها من الأطباء العرب ابن ماسويه ونقل الرازي وصفه في كتاب الحاوي[٧].

ولكن ليس هناك دليل على ممارسة أي منهما لهذه العملية. وقال الزهراوي إنها ليست خطيرة ويمكن إجراؤها. وتلاهم ابن زهر فطور هذه العملية نحو مزيد من الإجادة والكفاءة وساعده في ذلك اتجاهه للطب التجريبي، حيث أجرى

ابتكارات عربية وإسلامية في الجراحة استأثر بها الغربيون

هذه العملية على الماعز وتابع تطورها والتئامها وأثبت لأول مرة أن غضاريف القصبة الهوائية يمكن أن تلتئم تماماً بعد شفاء جرح العملية، وأصبح كتابه ((التيسير)) المرجع الكبير في إجراء هذه العملية[٨].

٤- ومن الطرق الأخرى التي عالجوا انسداد المجاري التنفسية (الاختناق الحنجري) بها هو إدخال قصبة معمولة من الذهب أو الفضة ولا زالت هذه الطريقة مستخدمة لإنقاذ مرضى الاختناق وكذلك في التحديد لتوصيل الغازات المخدرة والأوكسجين إلى صدر المريض ولو أنها تصنع الآن من المطاط أو البلاستك[٩].

٥- عملية استئصال اللوزتين وفتح خراجات اللهاة من العمليات التي مارسها الأطباء العرب منذ القديم وبنجاح فجاء ذكرها في أكثر كتبهم، يقول في ذلك ابن سينا في القانون ((أما اللوزتان فيعلقان بصنارة ويجذبان إلى الخارج ما أمكن من غير أن تجذب معها الصفاقان وتقطع في استدارة من فوق الأصل فبالآلة القاطعة ومن بعد أن تقلب الآلة القاطعة، وتقطع الواحدة بعد الأخرى وبعد مراعاة الشرائط المذكورة من لونها وحجمها فإذا سقط منها ما قطع ترك الدم يسيل وصاحبها منكب على وجهه ثم يتمضمض بماء وخل مبردين ولقطع النزيف يستعمل الزاج والشب والثلج))[١٠].

٦- ومن أهم العمليات الجراحية التي أجروها على الأذن كانت عملية قطع اللحم النابت وفتح الثقب المسدود في الأذن حيث وصفها ابن القف في كتابه العمدة في الجراحة بشكل واضح[١١].

٧- لقد كان الأطباء العرب على علم ودراية بالأورام السرطانية لأغلب أعضاء الجسم وكيفية تفريقها عن الأورام السليمة. فقد فرق الرازي وابن سينا والزهراوي وغيرهم بين الزوائد اللحمية في الأنف والتي سموها بواسير الأنف وبين الأورام السرطانية وأما عن استئصال الزوائد فاستعملوا الطرق الطبية والجراحية لذلك، وجاء ذكر وصف إجراء تلك الطرق في كتبهم في غاية التفصيل[١٢].

ثالثاً - جراحة الأوعية الدموية:

جراحة الأوعية الدموية كانت ولا تزال من الحقول المهمة في الجراحة وممارستها تستوجب خبرة ومهارة فائقة ومع كل ذلك نجد الأطباء العرب قاموا بإجراء العمليات على الأوعية الدموية بجدارة ووصفوها وصفاً يشير إلى طول باعهم في هذا الحقل على سبيل المثال.

١- نجد في كتاب كامل الصناعة الطبية لعلي بن العباس وصفاً جميلاً لمعالجة الحالة المسماة (الأنورزم) وهو انتفاخ يحصل في جدار الوعاء الدموي ويظهر على شكل ورم[١٣]، إن وصفه هذا إن دل على شيء فإنما يدل على المستوى العلمي الصحيح لديه وممارسته لجراحة الأوعية الدموية علماً بأن طريقة الربط فوق وتحت مكان الأنورزم ظلت سارية حتى وقت قريب.

٢- وصف الزهراوي عملية سل العروق وهي شبيهة جداً بالعملية التي نمارسها في وقتنا الحاضر ونسميها (Stripping of the veins)[١٤].

وبهذا يكون الزهراوي أول جراح استخدم طريقة سل العروق لعلاج دوالي الساق، وذلك منذ حوالي ألف عام تقريباً. ولم تستخدم هذه الطريقة في وقتنا الحاضر الا منذ حوالي ثلاثين عاماً فقط بعد إدخال بعض التعديل عليها. كما أن طريقته في سل العرق المدني وهو يعني دودة المدينة (Medina Worm) مازالت هي التي نستعملها حتى وقتنا الحاضر[١٥].

٣- التحكم في النزيف (إرقاء الدم): لا زال النزف والنزيف أهم مشاكل الجراحة اليوم.

ومن المدهش أن الطرق الحديثة لا تضيف شيئاً جوهرياً لما كان يتبعه الجراحون العرب والمسلمون. وأهم وسائط قطع النزيف التي ذكروها كانت:

أ - **الربط:** سبق الأطباء العرب الجراح الفرنسي (أمبرواز باريه) في اكتشاف طريقة ربط الشرايين لقطع النزيف فقد وصف ذلك علي بن العباس في علاج جرح الشريان العضدي الذي كثيراً ما يصاب أثناء عملية الفصد، فأوصى بأنه إذا لم تفد القابضات والكي يشرح الشريان ويربط من الناحيتين ويقطع بين الرباطين[١٦]. وهناك من يقول بأن هذه الطريقة مارسها الهنود قبل العرب.

ب - **الكيّ:** كان استعمالهم للكي على شاكلتين، الكي بالأدوية الكاوية، (مثل النورة والزنجار والزاجات والخل والزرنيخ والكمون)، والكي بالنار عندما لا تنفع الطريقة الأولى وقد أسهبوا في وصف الآلات التي استعملوها والطرق التي سلكوها بشكل يلفت النظر. والكي من الأساليب العلاجية التي لاغنى عنها اليوم في كافة التخصصات الجراحية، وإن كنا بالطبع نستخدم آلات كهربائية معقدة لتحقيق ذلك.

ج - **الألقام والضغط المباشر:** يشرح ابن سينا هذه الطريقة فيقول: ((تتخذ فتيلة من وبر الأرنب أو نسيج العنكبوت أو رقيق القطن، أو خرق الكتان البالية، ثم تذر عليه الأدوية المغرية والمانعة للدم وتدس في نفس الشريان كاللقمة ثم تشد عليه الرباط)). وهذا يشبه إلى حد ما يفعله بعض أطباء الحنجرة حالياً حيث يضعون قطعة من الشاش في موضع اللوزة بعد استئصالها وحين حدوث نزف، ثم يشد عليها بخياطة السويقتين فوقها.

د - **التغرية:** يقول ابن سينا في ذلك أيضاً: ((تكون بالأدوية الحابسة بالتغرية مثل الجبسين المغسول والبلك المطبوخ، وغبار الرحا والصموغ والكندر والراتنج)). ونظراً للزوجة وقابلية هذه المواد فإنها تمنع سيلان الدم عند وضعها.

هـ - **التبريد: وهي من الطرق المتبعة حتى اليوم حيث ينصح الأطباء بوضع أكياس صغيرة من المطاط مملوءة بقطع الثلج فوق المكان النازف لإيقافه، ويستعمل** آخرون **التبريد الكهربائي لقطع الرعاف.**

و - الخياطة فوق النقطة النازفة: **يقول ابن** سينا ((**وكثيراً ما تحتاج أن تخيط الشق من الفم وتضم شفتيه وتعصبه كثيراً ما يكفي ضم الشفتين))، وهي طريقة** معروفة ومستعملة **كثيراً**.

ز - **البتر:** **يقول الرازي:** ((**أما بتره إن لم يكن قد أبتر فإنه إذا بتر تقلصت طرفاه وانقطع الدم)). ويحذر من البتر، فيقول: ((واعلم أن الشريان إذا نزف منه الدم لا يستطاع قطعه لا سيما إذا كان شرياناً عظيماً. وإذا بتر الشريان احتاج إلى قطع ذلك الطرف بأجمعه))**[١٧].

رابعاً - جراحة المجاري البولية والتناسلية:

١- إن للرازي ملاحظات دقيقة ولا زالت صحيحة في هذا الباب على سبيل المثال:

أ - فرق الرازي في كتابه المرشد أو الفصول بين القولنج (التهاب الزائدة) وحصاة

ابتكارات عربية وإسلامية في الجراحة استأثر بها الغربيون

الكلى وإيلاوس (انسداد الأمعاء) تفريقاً يدل على خبرة طويلة وتجربة رائدة في حقل الجراحة[١٨].

ب - لقد أصاب الرازي في كتابه الحاوي[١٩] وابن الجزار في كتابه تدبير الصبيان[٢٠] عندما أكدا أن الحصاة تتكون من نواة بتراكم ما في البول من أملاح وغيره .

ج - وتأكيد الرازي بأن المريض إذا ما أحس الرغبة في التبول فإن المثانة تتمدد ويكون الحصر ملاحظة جيدة ومقبولة. وبأن الدم الغزير في البول الذي يحدث بغتة وبلا وجع أو سبب ظاهر هو في أغلب الأحيان نتيجة سرطانات الكلية أو المجاري ملاحظة صحيحة[٢١].

د - استعماله الأفيون وتشريبه بخرقة وجعل الخرقة في الدبر في علاج آلام المثانة في كتابه الحاوي[٢٢] يشبه استعمالنا للأقماع المحتوية على الأفيون لنفس الغرض.

هـ- ذكر الرازي تفاصيل دقيقة عن العلاج الجراحي للحصاة ومضاعفات هذه العملية بما يدل على علم جيد بهذا الموضوع وإن كنا نعتقد أنه لم يمارس بنفسه الشق على الحصاة[٢٣]. ويعتبر أول من وصف الشق العجاني للحصاة وتبعه في ذلك علي بن العباس والزهراوي.

و -لقد كان أول طبيب عربي يصف تفتيت الحصاة بتكسيرها والتي نعرفها باسم (Lithilopoxy) في حالة ما إذا كانت الحصوة كبيرة، يقول الرازي نقلاً عن بولس: ((وانظر أن يكون الشق في الجلد واللحم بقدر ما تخرج عنه الحصى بسهولة...)) ((فإذا بلغ أمرها أن تكون عظيمة جداً فإنه جهل أن تشق شقاً عظيماً... ولكن ادفعها حتى تخرج أحد جوانبها واقبض عليها بهذه الآلة حتى تتكسر ولا تحل عنها ثم ادفعها، واقبض عليها حتى تتكسر على هذا قطعاً حتى تخرجها))[٢٤]. وقد تبعه الزهراوي بتفصيل ذلك أيضاً.

ز - لقد وصف الرازي موات الكيس المسمى (Fourters Scrotal Gangrene) قبل فورتر بألف عام[٢٥].

٢- ذكر ابن سينا بأن عملية استخراج حصاة الكلى من الخاصرة والظهر خطر جداً كما أنه وصف عملية استخراج حصاة المثانة بالتفصيل مع ذكر المضاعفات والنزيف وانسكاب البول[٢٦]. كما وأن له ملاحظة مهمة حول تكون الحصى في البلاد الباردة حيث يقول: ((واعلم أن حصاة المثانة تكثر في البلاد الشمالية وخصوصاً في الصبيان))[٣٧].

٣- أما الزهراوي فله ابتكارات وملاحظات هنا جديرة بالذكر:

أ - طريقته في تفتيت حصاة مجرى البول لم يسبق إليه أحد يقول: ((إن كانت الحصاة صغيرة وصارت في مجرى القضيب ونشبت فيه وامتنع على البول الخروج فخذ مشعباً (مثقباً) من حديد الفولاذ مثلث الطرف حاداً في عود، ثم تأخذ خيط وتربط القضيب تحت الحصاة لئلا ترجع إلى المثانة، ثم تدخل حديد المشعب في الإحليل برفق حتى يصل المشعب إلى نفس الحصاة وتدير المشعب بيدك في نفس الحصاة قليلاً قليلاً وأنت تروم ثقبها حتى تنفذ من الجهة الأخرى فإن البول ينطلق من ساعته، ثم تزم يدك

على ما بقي من الحصاة من خارج القضيب فتتفتت وتخرج مع البول ويبرأ العليل)). وهذا وصف آخر لتفتيت حصاة مجرى البول لم يسبقه إليه أحد أيضاً: ((فإن لم يتهيأ لك هذا العلاج فاربط خيطاً تحت الحصاة وخيطاً آخر فوقها ثم يشق على الحصاة في نفس القضيب بين الرباطين ثم تخرجها ثم تحل الرباط ويجب ربط الحصاة لئلا ترجع إلى المثانة والرباط الآخر من فوقها لكنما إذا انحل الخيط بعد خروج الحصاة فيرجع الجلد إلى مكانه))[٢٨].

ب- وفي الفصل الثاني والستين يتكلم الزهراوي عن الشق على الأدرة المائية فيقول: (الأدرة المائية Hydrocele) هي اجتماع الرطوبة في الصفاق الأبيض الذي يكون تحت جلدة الخصى المحيط بالبيضتين ويسمى الصفاق. وقد تكون في غشاء خاص تمد به الطبيعة في جهة من البيضة حتى يظن أنها بيضة وتكون بين جلدة الخصى وبين الصفاق الأبيض الذي قلنا)) وهذه ما نسميها باسم (Spermatocele) وأما إذا أردت معرفة لون الرطوبة ((فاسفد الورم بالمدس المربع، فما خرج في أثر المدس حكمت عليه))[٢٩].

هذا التفريق الكلينيكي بين القيلة المائية والكيس المنوي يعتبر رائعاً، ولا يمكن أن نزيد عليه في وقتنا هذا، ثم إن استعمال المدس يشابه ما نعرفه بالبزل))[٣٠].

ثم يتكلم عن العلاج، ويصف لنا الزهراوي وصفاً دقيقاً عملية استئصال الصفاق المحيط بالخصية وهي العملية التي نعرفها باسم (Subtotal Excision of Tunica Vaginales) ويقول إن هذا أساسي حتى لا يرجع الماء.

ثم ينصح باستئصال الخصية إذا كانت مريضة بعد ربط الحبل المنوي[٣١].

ج- ويتكلم عن ((علاج الأوردة التي مع الأدرة وتسمى الدالية)) وهذه نعرفها باسم دوالي الكيس Vericocele وبعد أن يذكر وصفها الكلينيكي، يستطرد إلى طريقته المبتكرة في إجراء العملية الجراحية لاستئصالها، وفي هذه العملية المبتكرة التي يصفها الزهراوي نجده يشرح الأوردة المتضخمة واحداً واحداً، ثم يربطها من أولها ومن آخرها ثم يقطعها طولياً بين الرباطين، وهذا قريب مما نفعله نحن حتى الآن[٣٢].

د- عند التحدث عن ختان الصبيان (Circumcision) وصف الزهراوي الطرق المستعملة وابتدع طريقة خاصة له سماها (التطهر بالمقص والرباط بالخيط) وعدد مزاياها ووصفها في كتابه التصريف[٣٣].

وقبل أن أُنهي موضوع جراحة المجاري البولية أرجو أن لا يظن بأن الأطباء العرب اكتفوا بوصف العمليات دون ممارستها وإنما كانوا يقومون بها بكل مهارة ونجاح. وعلى سبيل المثال لا الحصر يروي ابن أبي أصيبعة أن الخليفة الناصر، عرض له حصاة كبيرة واشتد به الألم وامتد المرض مدة طويلة، فأشير له بأن تشق المثانة لإخراج الحصاة ... فسأل عن حذاق الجرائحيين، فأخبر برجل منهم يقال له ابن عكاشة من ساكني الكرخ ... فأحضر ... إلا أنه استطاع من دون إجراء العملية استخراج الحصاة. وإن هذه القصة إن دلت على شئ فإنما تدل على

ابتكارات عربية وإسلامية في الجراحة استأثر بها الغربيون

أن إجراء عملية استخراج حصاة المثانة جراحياً كانت مألوفة لدى الجميع وتجرى في الحالات التي يستحيل فيها استخراج الحصاة بالأدوية والطرق الطبيعية[34].

خامساً - جراحة الرقبة والصدر والبطن:

١- مساهمات الرازي في ذلك:

أ- لقد ذكر الرازي علامات قرحة المعدة المسماة (Peptic Ulcer) في الحاوي[25] وفرق ابن سينا في القانون[26] بين قروح المريء والمعدة والأمعاء بتحليل الألم الناجم عن كل منها موضعه، شدته، علاقته بالطعام ثم استجابته للعلاج.

ب- لقد ذكر الرازي في الحاوي أيضاً[27] جراحة الفتق السري بشكل تفصيلي دقيق مدركاً خطورتها ومضاعفاتها وخاصة ما جاء فيها من عدم رد الثرب (Omentum) كله بل هو ينصح بقطع الزائد منه بعد ربط ما فيه من الشرايين والعروق إذا وجدت ومراعاة الشكل الجمالي.

ت- إن الفروق التي ذكرها الرازي[28] بين ذات الجنب وخراج الكبد أو الخراج في حدبة الكبد تحت الحجاب الحاجز فروق واضحة جيدة وتدل على علم صحيح بما يحدث في هذه الحالات

ث- إن وصف الرازي لعملية البزل في حالة الاستسقاء والاحتياطات الواجبة لها وبعض مضاعفاتها وصف جيد[29] الاّ أن بعض مواضع الشق هنا تختلف عما هو متبع عندنا في الوقت الحاضر.

ج- وللرازي وصف ممتاز لعملية خياطة البطن في الجراحة الواقعة بالبطن والمراق والأمعاء

من مساهمات ابن زهر في علم الجراحة وصف خراج الحيزوم (Mediastinal Absces) وصفاً دقيقاً في كتابه التيسير[40].

٢- وللزهراوي في هذا الباب مساهمات كثيرة أهمها:

أ- الزهراوي عندما تكلم عن (علاج الفتق الذي يكون في الأربية ويقصد هنا ما نسميه بالفتق الأربي المباشر (Direct InguinalHernia) ذكر أول محاولة في تاريخ الجراحة لعمل الرتق الجراحي للفتق الأربي (Hemial Repair) وذلك بأن يكتفي بدفع كيس الفتق إلى الداخل بواسطة المرود وعدم استئصاله، ثم يخيط المنطقة الضعيفة التي برز منها كيس الفتق من خلال جدار البطن[41].

ب- ونجد للزهراوي وصفاً تفصيلياً لعملية الناصور الشرجي كما نمارسها نحن في هذه الأيام، الاّ أنه يخاف من القطع على الناصور النافذ إلى المستقيم أو الشرج حتى لا يقطع العضلة المحيطة بالمقعدة، ولعلاج هذا النوع ولأول مرة ينصح إما باستخدام الكي أو بإدخال خيط سميك من خلال الناصور وإخراجه من المقعدة ثم ربط طرفي الخيط بشدة تزداد تدريجياً كل يوم حتى يتم القطع بواسطته على الناصور[42].

ج- يتناول الزهراوي في الفصل الرابع والأربعين: ((في الشق على الورم الذي يعرض في الحلقوم ويسمى قيلة الحلقوم)) حالة جراحية هامة وهي تضخم الغدة الدرقية.

لقد مرت تسعة قرون منذ أن أجرى الزهراوي أول جراحة على الغدة الدرقية قبل أن يحدث تقدم حقيقي في هذا الفرع الهام من الجراحة على يد كل من هالستيد والذي اعترف بفضل الزهراوي وسبقه [١٣]، وتيودور توخر.

وقبل أن ننهي قسم جراحة البطن هناك إشارة لحالة مغاغرة من قبل الطبيب أبو الخير مسيحي (توفي ٦٠٨ هـ / ١٢١١م):

((قال قثم بن طلحة الزيني المعروف بابن الأثفي في تاريخه، أخبرني أبو الخير مسيحي المتطبب بأن امرأة عرض لها فتق في نواحي سرتها خرق جلد بطنها والغشاء والمعاء وأن زوجها أخبره بأن البراز دام خروجه من ذلك الفتق حدود شهرين، وأن الموضع التحم وانقطع ما كان يخرج منه وعاد إلى المخرج الأول، وانصلحت المرأة ولم يبق بها إلا ألم يسير بظاهر بطنها فسبحان المدبر الحكيم)) [١٤].

سادساً - جراحة العظام والكسور:

١- للرازي آراء في غاية الصحة في جراحة الكسور والجبائر يسجلها له التاريخ بفخر منها:

أ- تقدير الرازي أن التهاب المفاصل في أول أمره يحدث تقلصاً في العضلات المحيطة

بالمفصل تقدير صحيح لأن عسر الحركة في هذه الحالات يرجع إلى هذا التقلص لا إلى ما يعيب المفصل من داخله [١٥].

ب- وينصح بعدم ربط الكسر ربطاً محكماً بالجبائر منذ الوهلة الأولى وذلك لاحتمال حدوث ورم في منطقة الكسر نتيجة تجمع الدم والمصل ومن ملاحظاته أنه يقول بأن طول مدة الشد يوهن العضو ويضعفه.

ج- ويوصي بفحص العضو بواسطة الحركة للتأكد من سلامته في حالة الاشتباه بوجود كسر [١٦].

د- أوصى الرازي بإزالة عظم الرضفة في حالة إصابتها بالكسر وقبل (Brooke) بألف سنة [١٧].

٢- علي بن العباس المجوسي: لقد أتى في كتابه كامل الصناعة الطبية على ذكر أنواع الكسور وله في بعضها آراء قيمة من ذلك:

أ- كان من أوائل من وصفوا كسر الفك الأسفل في غاية الدقة وكذلك كيفية علاجه [١٨].

ب- تعريفه لكسور الجمجمة كانت دقيقة حيث ذكر الشق البسيط والقوي وقال عن الشق القوي هو شق مع خروج العظم المكسور إلى خارج وعرف الكسر الشعري. ثم بين أن أخطر هذه الكسور لا يرتبط بأشكالها فقط بل يرتبط بآلية حدوثها وبالأعراض العصبية الناتجة عنها. كما نوه بطريقة تضميد الجمجمة بعد جراحتها مبيناً ضرورة عدم شدها شداً قوياً لما لذلك من الأثر الضار على المريض [١٩].

٣- أما ما ذكره ابن سينا في هذا الحقل:

أ- لقد أوضح ابن سينا حقيقة علمية كبيرة في كسور الجمجمة وهي أن عظام الجمجمة إذا انكسرت لا تلتئم بالطريقة التي تلتئم فيها باقي عظام الجسم بل تبقى منفصلة وبشكل دائم وما يجمعها ببعضها بعد الكسر نسيج ليفي مجمع. وخالف جالينوس في طريقة معالجة الكسور الغائرة والمتفتتة وكذلك

ابتكارات عربية وإسلامية في الجراحة استأثر بها الغربيون

استعمال الأدوات الجراحية.

وفي مكان آخر وفي إصابة الجمجمة أيضاً أرسى قواعد ثابتة ومستعملة إلى اليوم حيث إن العلاج الجيد لارتجاج المخ هو إحداث حالة نقص المياه بالجسم وهذا يخفف من الضغط داخل الجمجمة ولكننا نستعمل مدررات البول بدلاً من المسهلات[٥٠].

ب- وقد خالف الآخرين عندما أكد بأن الأعضاء الصلبة في الجسم كالعظام قابلة للالتهاب والتضخم والأورام[٥١].

ويتكلم ابن سينا عن الخلع فيشير إلى ضرورة المقارنة بالناحية السليمة ويصف علامات الخلع ويتكلم عن مفصل الكتف وسهولة خلعه عن الخلع المرتجع. وفي خلع الفقرات وما ينتج عنه من علل.

ج- وفي الكسر بصورة عامة يتكلم ابن سينا عن أصول كلية في الكسور ويصف عللاً علاماتها ومضاعفاتها وفي أحكام الانجبار يتكلم عن التحامها بالدشبذ، ويتكلم عن أهمية تثبيت الكسر بالجبائر. ويصف الالتئام الخاطئ (Malunion) حتى لو احتاج الأمر لتدخل جراحي وإعادة كسره فيحال الإنجبار غير الصحيح[٥٢].

٤- **أما إبداعات الزهراوي في هذا المجال فهي:**

أ- يتكلم الزهراوي عن علاج التهاب العظم المزمن (Cronicosteomeyelitis) بشكل منطقي ويستطرد بعد ذلك فيبين الآلات التي يستعملها في إزالة العظام المريضة مثل المنشار والمبرد والمجرد.

ب- وفي الفصل السابع والثمانين يتكلم عن قطع الأطراف Amputation ونشر العظام

ويصف الزهراوي الغنغرينا وصفاً جيداً وينصح بإجراء عملية البتر[٥٣]. وهو يجري العملية حتى مفصل المرفق في الذراع ومفصل الركبة في الساق و يصف طريقة قطع العضو ونشره[٥٤].

ج- ونجد له وصفاً رائعاً لمختلف أنواع الأربطة والجبائر والعمليات التي استعملها في الكسور الخفيفة منها والكبيرة مثل كسور الجمجمة والكتف والذراع والأصابع ... الخ، واستعماله عجينة من غبار الرحا المعجون ببياض البيض[٥٥] يجعله أول مستعمل للجبس في جبر العظام في التاريخ.

ومن ملاحظاته المهمة في كيفية المحافظة على الأنسجة الرخوة الملامسة لحافة الجبائر نصيحته بوضع شيء من الصوف أو اللفات في حافة الجبائر.

د- ومن ملاحظاته المهمة أيضاً ذكره إمكانية حدوث الشلل نتيجة كسر الفقرات. وقبل بوت Pott) (ب ٧٠٠ سنة اهتم الجراح العربي الزهراوي بالتهاب المفاصل وبالسل في فقرات الظهر[٥٦].

هـ- ما تميز به الزهراوي هو طريقة التشخيص الجراحية معتمداً على العلامات والأعراض السريرية وفي كسور الجمجمة بالذات يضيف للأعراض والعلامات طريقة الاستكشاف الجراحي للوصول للتشخيص النهائي للإصابة.

كما تميز الزهراوي بوصف الخطوات العملية لجراحة الجمجمة وما يجب على الجراح تحضيره من أدوات خاصة لكل نوع من الإصابات[٥٧].

إن هذا الوصف يشبه شبهاً كبيراً العملية التي تسمى اليوم بعملية التربنة أو إحداث ثقب في عظام الرأس لرفع العظم المكسور.

٥- **لقد أتى عبد اللطيف البغدادي** بشاهد حي على ازدهار جراحة الجمجمة وممارستها في أيامه عكس ما قاله الكثيرون إن العرب نقلوا الجراحة ولم يمارسوها فقد ذكر حال عدد من المرضى عولجوا من كسور الجمجمة وتحسنوا فقال: ((ولقد رأيت من أخذ من رأسه قطع من العظام وسلم رأيت إنساناً قد أخذ من قحفه قطعة وصار في رأسه حومة إذا صاح أو استرق النفس على الموضع من القحف كان كالرمانة العظيمة)).

سابعاً - جراحة التشوهات الخلقية والجراحة التجميلية:

بالنسبة للحالات النادرة للتشوهات الخلقية الولادية النادرة لم نعثر على أية إشارة لأية محاولة جراحية. بينما وجدنا لدى الكثيرين من الأطباء العرب والمسلمين محاولات جراحية لمعالجة بعض التشوهات الخلقية البسيطة وأهم هذه التشوهات[٥٨] كانت:

١- شقاق الشفة وجراحة الوجه.

٢- الرباط تحت اللسان (Tonguetie) وهو الرباط الذي يعيق الكلام بالنسبة للطفل.

٣- سدة الأذن.

٤- تشوهات القدم والتحام الأصابع

٥- المقعدة غير المثقوبة (Imporforate Anus)

٦- انسداد مجرى البول الولادي

٧- الخنثى (Hermaphroditisim)

٨- تجمع الماء في رؤوس الصبيان

٩- الشترة (Ectropion)

١٠- الأذن غير المثقوبة ولادياً.

١١- الرتقة (Atrasia).

١٢- زراعة وصناعة أعضاء الإنسان: يمكن القول بأن أول زرع للأعضاء في التاريخ الإسلامي هو ما حدث لقتادة:

((فقد ورد في كتب السنة أن قتادة بن النعمان (رض) أصيبت عينه يوم بدر (وفي رواية في يوم أحد) فندرت حدقته، فأخذها في راحته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأخذها النبي صلى الله عليه وسلم وأعادها إلى موضعها، فكانت أحسن عينيه وأحدهما بصراً. أخرجه البيهقي وابن عدي والطبراني وأبو نعيم وأبو يعلى. وهذا من معجزاته صلى الله عليه وسلم، وهو أول زرع للعين (Replentation) أو إعادة زرع))[٥٩].

وهذا النوع من زرع الأعضاء يقع ضمن ما يعرف باسم الزرع الذاتي (Autograft) ولا يحدث في هذا الزرع أي رفض للأعضاء[٦٠].

إن تركيب الأعضاء المصطنعة للإنسان حينما يفقد الفرد عضواً من أعضائه، كالرجل واليد والأصابع والأنف والأسنان والشعر واللحية ليس جديداً وانما نجد له إشارات في كتب التراث العربي. على سبيل المثال عن الرجل المصطنعة ذكر عن الزمخشري الفقيه اللغوي الشهير المتوفى سنة ٥٣٨هـ / ١١٤٤م أنه أصيب في رجله فقطعت واتخذ رجلاً من خشب وعن اليد والأصابع المصطنعة ذكر ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٢هـ / ٨٨٩م) في ترجمة خلف ابن خليفة، أنه ((كان أقطع اليد، وله أصابع من جلود وكان شاعراً ظريفاً))[٦١].

وأما أول من صنع له أنفاً من معدن فهو عرفجة ابن سعد، فقد أصيب أنفه في وقعة يوم الكلاب وقد صنع له أنف من ورق (أي من فضة)

فصدوء وتعفن أنفه، فأمره الرسول صلى الله عليه وسلم أن يتخذ أنفاً من ذهب لأن الذهب لا يصدأ[٦٢].

١٢- الجراحة التجميلية لثدي الرجال الذي يشبه ثدي النساء: لقد جاء ذكر ذلك عند المجوسي في كامل الصناعة[٦٣] وفي التصريف للزهراوي[٦٤].

إن ما يجرى اليوم من أنواع الجراحة التجميلية لأثداء النساء والرجال لا يختلف كثيراً عما قاله الأطباء العرب والمسلمون، وهذا بالطبع يدل دلالة واضحة على أنهم كانوا رواداً في جراحة التجميل.

ثامناً - جراحة السرطان:

يقول المجوّسي عن علاج السرطان جراحياً: ((وقد يستعمل فيه القطع بالحديد إذا كان في عضو يمكن استئصاله وقطعه حتى لا يبقى شيئاً من أصله))[٦٥].

ويقول الزهراوي في ذلك: ((متى كان السرطان في موضع يمكن استئصاله كله كالسرطان الذي يكون في الثدي أو الفخذ ونحوهما من الأعضاء الممكنة إخراجه منها بجملة، لا سيما إن كان مبتدأ صغيراً وأما متى ورم وكان عظيماً فلا ينبغي أن تقربه فإني ما استطعت أن أبرئ منه ولا رأيت قبلي من وصل إلى ذلك الحد والعمل فيه ...))[٦٦].

وهكذا نجد هذه الآراء القيمة - والتي لازال الطب الحديث يؤيدها - تشير إلى عبقرية قائليها وطول باعهم في هذا الميدان.

تاسعاً - ملاحظات عامة في الجراحة:

١- استخدام الرازي للماء البارد في علاج الحروق طريقة استعملت حديثاً جداً حيث لم يمض عليها غير سنوات قلائل، وتستعمل في الوقت الحاضر كإجراء إسعاف أولي لحروق الأطراف حيث يوضع الذراع أو الساق في الماء البارد لمدة دقيقتين وقد ثبت أن هذا يؤدي إلى تقليل الألم وتقليل فقدان البلازما وتقليل نسبة الوفيات.

٢-من الحقائق الثابتة بأن الأطباء العرب كانوا يحرصون حرصاً شديداً على تنظيف الجلد قبل إجراء العملية فمثلاً نجد ابن سينا وقبل قرون عديدة وصف الخمر لهذا الغرض. وكانوا عند عدم وجود الخمر يستعملون العسل والزيت والماء لهذه الغاية.

٣- يسجل التاريخ للزهراوي سبقاً آخر إذ أنه قد أوصى في كل العمليات الجراحية في النصف السفلي من جسم الإنسان أن يرفع الجوف والأرجل قبل كل شيء، حيث أن هذا الإجراء يعجل على إرجاع الدم إلى القلب ويقلله في الأقسام المرفوعة فيجعل موضع العملية واضح الرؤية وهذه الطريقة اقتبسها الغرب مباشرة عن الجراح العربي وعرفت باسم الألماني فردريك تريندلنبرغ (F. Terendelenburg)[٦٧].

٤-في علاج عضة الأفعى ينصح موسى بن ميمون في كتابه السموم بترك الجرح مفتوحاً مع امتصاص السم بواسطة مصه بالفم، أو باستعمال الفصد أو الكي مع عمل رباط ضاغط على الساق أو الذراع فوق مكان الجرح[٦٨].

عاشراً - الأدوات الجراحية:

١- الرازي أول من استعمل الفتائل في العمليات الجراحية كما وصف وصفاً دقيقاً طريقة استعمال (القساطير/الأنابيب التي يمر منها الصديد والقيح والإفرازات السامة)، وهو الذي أدخل عليها الفتحات الجانبية حتى لا تسد بالدم أو الصديد[٦٩]. وكان الفضل لابن سينا في ذكر الفيار الجاف.

٢-ويجمع المؤرخون على أن الرازي كان أول من

أدخل استعمال الخيوط المسماة (Catgu) المصنوعة من أمعاء الحيوانات في خياطة الجروح والأنسجة تحت[٧] الجلد وذكر ذلك أيضاً الزهراوي، يقول الزهراوي: ((وقد يمكن أن يخاط المعاء أيضاً بالخيط الرقيق الذي يسل من مصران الحيوان اللاصق بعد أن يدخل في إبرة))[٧١]. كما وأن الزهراوي كان أول من أدخل استعمال الحرير بهيئة خيوط للربط في العمليات الجراحية، وكان على علم واسع في خياطة الجروح تقول سيغريد هونكة: ((كما وأنه علم تلامذته كيفية تخييط الجروح بشكل داخلي لا يترك شيئاً مرئياً منها والتدريس المثمن نسبة إلى ثمانية في جراحات البطن وكيفية التخييط بإبرتين وخيط واحد مثبت بهما))[٧٢].

٣- يحتوي الفصل السادس والأربعين من كتاب التصريف للزهراوي على وصف للآلات التي استعملها مع تصويرها لأول مرة حيث لم يسبق لأحد من قبله ومن بين الآلات التي تعتبر من اختراعه:

أ- وصف أبو القاسم وسيلة تمنع المثقاب من أن يخترق تجويف الجمجمة، وهذه الوسيلة تتكون من قطعة من المعدن أوسع من قطر الثقب الذي يحدثه مثقاب الجمجمة فتقوم بمفعول السدادة لمنع (انثقاب الأم الجافية والمخ)[٧٣].

ب- الآلة الخاصة (السنانير) لاستئصال الزوائد اللحمية (Polip) من الأنف[٧٤].

ج- يعود فضل اكتشاف المحقنة الشرجية (Bulb syringe) له فهو أول من وصف محقنة شرجية مربوطة عليها جلدة واستعملها لحقن الأطفال[٧٥].

د- آلة خافضة اللسان التي استعملها لكبس اللسان أثناء إجراء عملية اللوزتين ونصح بصنعها من النحاس أو الفضة على شكل رقيق كرقة السكين وهي تشبه الآلة التي نستعملها الآن لنفس الغرض[٧٦].

هـ- المثقاب لإحداث ثقب في الحصاة التي تقف في قناة مجرى البول وتسد خروجه، واستعمله في عملية تفتيت الحصاة لأول مرة في التاريخ الطبي[٧٧].

و- لقد وصل الزهراوي إلى حد يقرب من الكمال في استعمال الكي وابتدع له كثيراً من الأدوات وطرق الصناعة وصمم عدة أشكال مختلفة للمكاوي التي استعملها مبيناً مكان استعمال كل واحدة[٧٨]. والكي من الأساليب العلاجية التي لا غنى عنها اليوم في كافة التخصصات الجراحية وإن كنا بالطبع نستخدم آلات معقدة لتحقيق ذلك.

ز- الزراقة (أو المحقن): من أهم إختراعات الزهراوي وقد استخدمها لغسيل المثانه وإدخال الأدوية اليها. ومن الجلي أن زراقة الزهراوي هي الحقنة العادية التي نستخدمها اليوم، فاذا أضيف اليها الإبرة يمكن إدخال الأدوية بواسطتها إلى داخل الجسم من أي مكان يراد[٧٩].

٤- أدخل ابن زهر طرقاً جديدة في تغذية المرضى عن طريق أنبوبة من الفضة تدخل في البلعوم، ويعتبر هذا أول وصف لأنبوبة المعدة كما كان أول من أوصى بتغذية المرضى عن طريق الشرج في حالة ضيق المريء[٨٠].

٥- كانوا على علم بالآلة المسماة المبولة (Cathetor) التي كانت تستعمل لغرض التبول

ابتكارات عربية وإسلامية في الجراحة استأثر بها الغربيون

وكانت تصنع على شكل أنبوبة مجوفة من معدن صلب، وبقيت كذلك حتى جاء الرازي فأصلح منها وحسنها وأدخل عليها الفتحات الجانبية حتى لا تسد بالدم والصديد ولكي تكون أكثر مطاطية فقد صنعها من الرصاص[81]. أما ابن سينا فقال فيها: ((وأجود القساطير ما كان من ألين الأجساد وأقبلها للتثنية وقد تتخذ من جلود بعض الحيوانات البحرية وبعض جلود حيوانات البر إذا دبغ دباغة، ثم اتخذ منه آلة ألصقت بغراء الجبن، وقد يتخذ من الأسرب والرصاص والقلعي...... وحينئذ يجب أن يكون رأسها صلباً مستديراً ويثقب فيها عدة ثقوب حتى إذا حبس في بعضها شيء من دم أو رمل أو خلط غليظ كان لما يزرق من دواء أو ما يستدر من بول منفذ آخر))[82].

حادي عشر – التخدير والإنعاش:

الدارس لكتب الجراحة التي خلفها الأطباء العرب والمسلمون يخرج بنتيجة حتمية حول معرفتهم استعمال التخدير في إجراء العمليات الكثيرة التي مر ذكرها في مصنفاتهم علماً بأن ما ساعد على ولوج العرب حقل التخدير والعمل على تطويره، أن قصة الألم كنوع من أنواع الجزاء الإلهي لا أصل لها في تقاليدهم أو معتقداتهم. وأنواع التخدير عندهم هي:

أولاً: التخدير بالبرودة باستعمال الثلج والماء البارد

ثانياً: التخدير بواسطة الأدوية المخدرة أو المزيلة للألم مثل:

١. الأفيون Paparer Somni Ferum
٢. اليبروح أو (اللفاح) Mandragara offifi-narium
٣. حشيش (قنب هندي) Cannabis indica
٤. داتورة (جوز مائل) Datura Stramonium
٥. بنج (مرقد = السكران = الشكران = الشويكران) Hyasyamus albus

وهناك عدد آخر كثير من النباتات ذكروا بأن لها تأثيرات منومة ومسكنة ومخدرة نكتفي بذكر أسمائها خشية الإطالة[83]:

٦. خس بري = لبين Lactuca Salina
٧. شبت = سذاب البر Anethum Gravedens
٨. زوان = شيلم Lolium temulentum
٩. عنب الثعلب Salanum Nigrum
١٠. ايريسا = ارسا Iris germanico
١١. الزعفران Carthamus tictorins
١٢. حماما = أحوما Amomumvacemsum
١٣. صبر Aloe vera
١٤. نيلوفر Nymphaeceae
١٥. جدوار Carcuma Caesia
١٦. قطن Catton
١٧. ميعة Liquidomber Orientale
١٨. أذفر Andropaqon Schoenenthus
١٩. أقحوان Anthemis Cotula
٢٠. طرخون Anthemsie Dracunculus

يقول عنه العلائي المغربي ((فيه قوة مخدرة يمضغ قبل شرب الأدوية الكريهة لتخدير الفم))[84]. نجد هنا إشارة إلى التخدير الموضعي.

٢١. مرّ Commiphara Myrrha
٢٢. ساج = دلب هندي Tectona gradis
٢٣. فنجكشت Vitex Anus – Castus

أما طرق استعمال الأدوية المخدرة عندهم فكانت:

١. عن طريق الفم (أكله، شرب عصارته).
٢. شمه أو شم البخار المتصاعد من طبخه.
٣. مضغه للتخدير الموضعي للفم والأسنان.
٤. على شكل شياف عن طريق الشرج لتسكين الآم حصاة المجاري البولية.
٥. الإسفنجة المخدرة: يذكر أحد تلاميذ الأنطاكي في ذيل تذكرة أولي الألباب طريقة عمله[85].

وأخيراً ننقل بتحفظ قولاً للدكتور محمد طه الجاسر[٨٦] (أستاذ علم التخدير – كلية طب حلب) حيث يقول: وهناك قرائن تشير بأنه من الممكن أن يكون العرب هم الذين اكتشفوا مادة الأيثر وذلك لأن:

أ- العرب هم الذين اكتشفوا مادة الكحول (الغول).

ب- العرب هم الذين اكتشفوا مادة الزاج الأخضر (حامض الكبريتيك).

ج- هناك قرائن تدل أن العرب أجروا تفاعلاً وعملية تقطير بين هاتين المادتين.

وإذا علمنا أن الأيثر ينتج من تعامل الكحول بحامض الكبريتيك بالتقطير واستخلاص قدر من الماء منه، إذاً لأدركنا أنه من المحتمل جداً إن لم يكن العرب هم أول من اكتشف هذه المادة الرئيسة في التخدير. فعلى الأقل يكونون هم قد توصلوا للقواعد الأولى في طريق اكتشافه.

الإنعاش[٨٧]:

وهناك حالات من الإغماء جاء ذكرها في كتب الطب العربية استخدم فيها الأطباء العرب والمسلمون وسائل مختلفة لإصحاء مرضاهم منها:

١- هناك قرائن تثبت أن العرب قد عرفوا مبدأ الإنعاش التنفسي عن طريق دفع كميات من الهواء عبر الرئتين بالضغط المتناوب وأنهم في طليعة من استعمل المنفاخ لهذا الغرض كما تشير قصة صالح بن بهلة في استعمال المنفاخ لإنعاش إبراهيم ابن عم الرشيد[٨٨].

٢- من ذلك استعمال الماء الحار والحمام لإحماء بدن المريض بغية تنشيط الدورة الدموية، ومن ثم مسحه ببعض الأدوية المخرشة التي تنبه العطاس والتنفس.

٣- ومن الوسائل الأخرى سقي الماء الحار والمواد المقيئة لإجراء ما يشبه غسيل المعدة لتخليصها من محتوياتها الفاسدة وكذلك استعمال المحقنة لنفس الغرض.

٤- استعمال الفصد واستفراغ الدم من المصابين بالسكتة، وهناك قصص لعدد من المرضى عولجوا بهذه الطريقة التي نفسرها بأن أولئك ربما كانوا مصابين إما بارتفاع في ضغط الدم أو ازدياد في عدد كريات الدم الحمراء (الكاذبة أو الحقيقية).

الحواشي

١. مظهر، جلال – حضارة الإسلام وأثرها في الترقي في العالم ص ٤٨٦.
٢. سيزكين، المصدر نفسه ص ٢١.
٣. سيزكين، المصدر نفسه ص ٢٢.
٤. الزهراوي: المصدر نفسه ص ٢٠١.
٥. SPINK,M.S.and LEWIS G.I. Albucasis on Surgery and Instruments University of California Press. P.104 , 1973.
٦. السامرائي: مختصر تاريخ الطب ج١ ص ١٥٢، بالأصل نقلاً عن Carrison,P. 106
٧. الرازي: الحاوي، ج٢، ص ٢٢٥.
٨. ابن زهر: أبي مروان عبد الملك – التيسير في المداواة والتدبير – تحقيق ميشيل الخوري ص ١٤٩ – ١٥٠.
٩. الحنجرة وأمراضها في الطب الإسلامي: د. مصطفى أحمد شحاتة – من أبحاث مؤتمر الطب الإسلامي الأول – الكويت ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م.
١٠. القانون: ج٢ ص ٢٠٧.
١١. ابن القف: أبي الفرج – العمدة في الجراحة ج٢ ص ١٩٢.
١٢. للمزيد من التفصيل يراجع كتابنا الأورام والسرطان في الطب العربي الإسلامي حيث تناولنا ذلك.
١٣. المجوسي: كامل الصناعة – ج٢ ص ٤٦٣.
١٤. الزهراوي: التصريف ص ٥٩٧ – ٥٩٩.
١٥. الدكتور محمد: كامل حسين – الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، ص ١٤٠ – ١٤٢.
١٦. المصدر نفسه: ص ١٠٠.
١٧. الرازي: الحاوي ج٢ ص ٢٠٢.
١٨. الرازي: المرشد أو الفصول – طب الرازي: د. محمد كامل حسين ص ١٥٠.

١٩. الحاوي: ج ١٠ ص ٩٥.
٢٠. القيرواني، ابن الجزار: سياسة الصبيان وتدبيرهم ص١٢٠.
٢١. الدكتور محمد كامل حسين والدكتور عبد الحليم العقبي: طب الرازي - دراسة تحليلية ص ٩٦.
٢٢. الحاوي: ج١٠ ص ١٩.
٢٣. المصدر نفسه، ص ٩٦.
٢٤. الحاوي: ج ١٠ ص ١١٤.
٢٥. Pioners of Arabian Medicine Dr. Farid Sami Hadad – Leb . Med . jor. 1968, 21 p. 68
٢٦. القانون: ج ٢ ص ٥١٠.
٢٧. المصدر نفسه، ص ٥٠٩.
٢٨. الزهراوي: التصريف ص ٤٢٠..
٢٩. المصدر نفسه ص ٤٨٥.
٣٠. الدكتور محمد كامل حسين: الموجز ص ١٢٥.
٣١. المصدر نفسه، ص ١٢٦.
٣٢. المصدر نفسه، ١٢٦.
٣٣. الزهراوي: التصريف ص ٤٠١.
٣٤. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج٢ ص ٣٢٩.
٣٥. الحاوي: ج٥ ص ٤٠.
٣٦. القانون: ج ٢ ص ٢٣٢ - ٤٣٧.
٣٧. الحاوي: ج ١٠ ص ٢٢٤ - ٢٢٥.
٣٨. الحاوي: ج ٤ ص ١٦٧ - ١٦٨.
٣٩. الحاوي: ج ٧ ص ٢٠١ - ٢٠٢.
٤٠. المصدر نفسه ص ١٠٤.
٤١. المصدر نفسه: ص ١٢٩.
٤٢. المصدر نفسه: ص ١٢.
٤٣. Halstead W. S. the operativ story of gaitere , Jon H OPKINS Hops Rep 19: 71, 1929
٤٤. القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي ابن يوسف: تاريخ الحكماء، ص ٢٣٢.
٤٥. الدكتور محمد كامل حسين، الدكتور عبد الحليم العقبي: طب الرازي، ص ٨٦.
٤٦. الحاوي: ج ١٢ ص ١٦٠.
٤٧. الحاوي: ج ١٢ ص ٢١٠.
٤٨. المجوّسي: كامل الصناعة الطبية ج٢ ص ٥٠٤.
٤٩. جراحة الجمجمة والدماغ عند الأطباء العرب، د. عبدالقادر عبد الجبار: من أبحاث مؤتمر الطب الإسلامي - الكويت ١٤٠١ = ١٩٨١.
٥٠. المصدر نفسه.
٥١. القانون: ج ٢، ص ٤٤.
٥٢. الدكتور محمد كامل حسين: الموجز في الطب والصيدلة، ص ١٠٤.
٥٣. الزهراوي: التصريف ص ٥٧٩.
٥٤. الزهراوي: التصريف ص ٥٨١.
٥٥. الدكتور محمد كامل حسين: الموجز في الطب والصيدلة ص ١٤٥.
٥٦. هونكة، سيغريد: شمس العرب تسطع على الغرب، ص٢٧٧.
٥٧. د. عبد القادر عبد الجبار: جراحة الجمجمة والدماغ عند الأطباء العرب، البحث.
٥٨. لقد وصف الجراحون الهنود القدماء عمليات بارعة في إصلاح الأنف والأذن المقطوعة أو المتآكلة نتيجة مرض، وقد وصفوا ترقيع الجلد ونقله من الخد إلى موضع الأنف. سنة ٧٠٠ ق. م (كتاب سيرسونا سانهيتا) البار: د. محمد علي - زرع الجلد ومعالجة الحروق ص١٤.
٥٩. حوى: سعيد - كتاب الرسول ٢ / ٩٧.
٦٠. البار: د. محمد علي - زرع الجلد ومعالجة الحروق ص١٢.
٦١. الدينوري: ابن قتيبة - ((الشعر والشعراء)) ص ٢٧٣ تحقيق مصطفى السقا.
٦٢. مسند أحمد بن حنبل: سنن الترمذي.
٦٣. المجوّسي: كامل الصناعة الطبية ج٢ ص ٤٨٠.
٦٤. الزهراوي: التصريف ص ٢٦٥.
٦٥. المجوّسي: المصدر السابق ج٢ ص ١٩٠.
٦٦. الزهراوي: التصريف ص ٢٨٥.
٦٧. هونكة، سيغريد: شمس العرب تسطع على الغرب ص٢٧٨.
٦٨. الدكتور محمد كامل: الموجز في الطب والصيدلة عند العرب، ص ١٠٥.
٦٩. عبد العزيز بن عبد الله: الطب والأطباء بالمغرب، ص٤.
٧٠. علي، د. زكي: مقال نهضة العلوم الطبية في إسبانيا العربية وتأثيرها في أوربا - مجلة الرسالة العدد ١٩٦ سنة ١٩٣٧.
٧١. الزهراوي: التصريف ص ٥٥٣.
٧٢. سيغريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، ص٢٧٨.
٧٣. فضل الجراح الإسباني المسلم أبو القاسم الزهراوي على جراحة الأعصاب: فوسيه أزكريدو، من أبحاث مؤتمر الطب الإسلامي - الكويت ١٤٠١ = ١٩٨٢.
٧٤. أمين أسعد خير الله: الطب العربي، ص ١٧٤.
٧٥. مقال الدكتور سامي حمارنة بالإنكليزية: Drwings and pharmacy in Al – Zahrawis 10 Th century surgical treatise - by SAMI HAMARNEH united states natinal museum bulletin 223.p.87.

٧٦. المصدر نفسه.

٧٧. د. أحمد مختار: المقال ص ٥٠١.

٧٨. الدكتور محمد كامل حسين: الموجز في الطب والصيدلة عند العرب، ص ١٠٧.

٧٩. د. أحمد مختار: المقال ص ٥٠٠.

٨٠. د. محمد كامل حسين (المصدر السابق)، ص ١٠٥.

٨١. الحاوي: ج ١٠ ص ١٦٦.

٨٢. القانون: ج٢ ص ٥٢٢.

٨٣. لمن يريد التفصيل يراجع بحثنا الموسوم ((الأدوية النباتية المستعملة في معالجة الألم عند الأطباء العرب والمسلمين)) - الندوة العلمية الأولى للأعشاب الطبية، بغداد ١٩٩٠.

٨٤. المغربي: أبو سعيد إبراهيم بن أبي سعيد العلائي -تقويم الأدوية- المخطوطة ص ١٤٢.

٨٥. خليل: د. ياسين - الطب والصيدلة عند العرب بالأصل نقلاً عن أحد تلامذة الأنطاكي: ذيل تذكرة أولي الألباب ص ٦٧.

٨٦. الدكتور محمد طه الجاسر: التخدير والإنعاش في تاريخ الطب عند العرب، الندوة العالمية الأولى - ١٩٧٦.

٨٧. محمد، د. محمود الحاج قاسم: وسائل الإنعاش وقصص لأموات عادوا للحياة في التراث الطبي العربي (بحث قدم في ندوة الأدوية والعقاقير بين التراث والمعاصرة)) - بغداد كلية الصيدلة بالتعاون مع مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، ٢/٢/٢٠٠٢.

٨٨. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج٢ ص ٥٢- ٥٥.

ثبت المصادر و المراجع

- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء.
- ابن القف: أبي الفرج - العمدة في الجراحة
- ابن زهر: أبي مروان عبد الملك - التيسير في المداواة والتدبير - تحقيق ميشيل الخوري.
- أمين أسعد خير الله: الطب العربي.
- البار، د. محمد علي - زرع الجلد ومعالجة الحروق.
- حوى: سعيد - كتاب الرسول.
- خليل: د. ياسين - الطب والصيدلة عند العرب بالأصل نقلاً عن أحد تلامذة الأنطاكي: ذيل تذكرة أولي الألباب.
- الدينوري: ابن قتيبة - ((الشعر والشعراء))، تحقيق مصطفى السقا.
- الرازي: الحاوي.
- الزهراوي: التصريف.
- السامرائي: مختصر تاريخ الطب.
- عبد العزيز بن عبد الله: الطب والأطباء بالمغرب.
- عبد القادر عبد الجبار -جراحة الجمجمة والدماغ عند الأطباء العرب - من أبحاث مؤتمر الطب الإسلامي - الكويت ١٤٠١ = ١٩٨١.
- علي، د. زكي: مقال نهضة العلوم الطبية في إسبانيا العربية وتأثيرها في أوربا - مجلة الرسالة العدد ١٩٦ سنة ١٩٣٧.
- فوسيه أزكريدو، فضل الجراح الإسباني المسلم أبو القاسم الزهراوي على جراحة الأعصاب - من أبحاث مؤتمر الطب الإسلامي - الكويت ١٤٠١ = ١٩٨٢.
- القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي ابن يوسف: تاريخ الحكماء.
- القيرواني، ابن الجزار: سياسة الصبيان وتدبيرهم.
- المجوسي: كامل الصناعة.
- محمد: كامل حسين - الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب.
- محمد، د. محمود الحاج قاسم: وسائل الإنعاش وقصص لأموات عادوا للحياة في التراث الطبي العربي (بحث قدم في ندوة الأدوية والعقاقير بين التراث والمعاصرة) بغداد كلية الصيدلة بالتعاون مع مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، ٢/ ٢ / ٢٠٠٢.
- محمد طه الجاسر: التخدير والإنعاش في تاريخ الطب عند العرب، الندوة العالمية الأولى - ١٩٧٦.
- محمد كامل حسين والدكتور عبد الحليم العقبي: طب الرازي - دراسة تحليلية.
- مصطفى أحمد شحاتة الحنجرة وأمراضها في الطب الإسلامي - من أبحاث مؤتمر الطب الإسلامي الأول - الكويت ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
- مظهر، جلال - حضارة الإسلام وأثرها في الترقي في العالم.
- المغربي: أبو سعيد إبراهيم بن أبي سعيد العلائي -تقويم الأدوية- المخطوطة.
- هونكة، سيغريد: شمس العرب تسطع على الغرب.
- Halstead W. S. the operativ story of gaitere , Jon H OPKINS Hops Rep 19: 71 , 1929
- Pioners of Arabian Medicine Dr. Farid Sami Hadad – Leb . Med . jor. 1968 , 21 p.68
- SPINK,M.S.and LEWIS G.I.,Albucasis on Surgery and Instruments University of California Press. P.104 , 1973.
- Drwings and pharmacy in Al – Zahrawis 10 Th century. surgical treatise - by SAMI HAMARNEH united states natinal museum bulletin 223.p.87.

ابتكارات عربية وإسلامية في الجراحة استأثر بها الغربيون